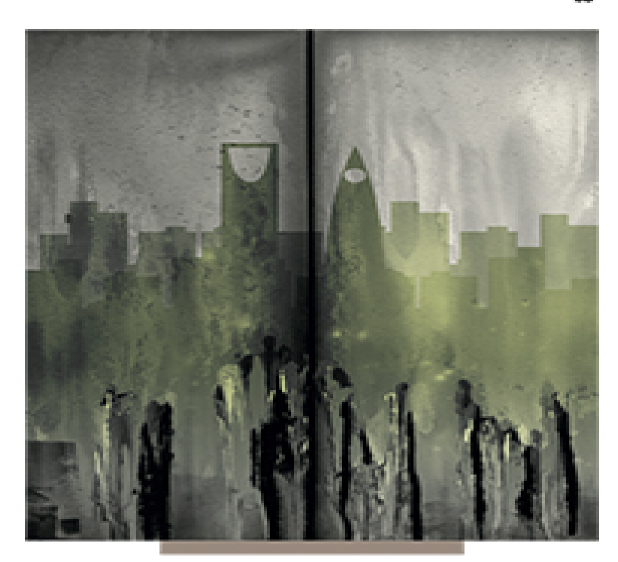
النساء والفضاءات العامة
في المملكة العربية السعوديّة



أميلي لورونار



النساء والفضاءات العامة
فـي المملكة العربية السعوديّة

أميلي لورونار



الفهرسـة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

لورونار، أميلي

النساء والفضاءات العامة فـي المملكة العربية السعوديّة/أميلي لورونار؛ تقديم غسان سلامة؛ الترجمة بإشراف عبد الحق الزمّوري.

480 ص.

ببليوغرافية: ص 455 ـ 480.

ISBN 978-614-431-038-0

1. المرأة السعودية. 2. السعودية ـ الأحوال الاجتماعية. أ. سلامة، غسان (مقدم). ب. الزموّري، عبد الحق (مترجم). ج. العنوان.

305

Femmes et espaces publics
en Arabie Saoudite
lie Le Renard‌إpar Am
DALLOZ Publisher, 2011 #

الطبعة الأولى، بيروت، 2013

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيـروت ـ لبنـان

هاتـف: 739877 (1-961) - 247947 (71-961)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

شكر وتقدير

أشكر في المقام الأول المستجوبات ومسؤولة الجمعية (أ) وجميع الأشخاص في الرياض الذين كانوا قد ساعدوني في هذا المشروع. رُتِّب لي في مركز الملك فيصل للأبحاث والدراسات الإسلامية استقبالاً حارّاً. لقد ساعدتني الدائرة الثقافية في السفارة الفرنسية في الحصول على سكن. وأخيراً أشكر «عائلتي الثانية» السعودية التي كانت بالنسبة إلي داعماً أساساً على مدى إقاماتي المختلفة.

وأشكر أولئك الذين كان لهم صلة بأجزاء هذا العمل وكانوا قد أعطوني نصائح دقيقة وخاصة إليزابيت مارتو، عبير قريفا، كليمون ريفيير، ستيفاني لاط عبد الله، دانيال سيفايي، وأشكر أعضاء الهيئة لمناقشاتهم المنبهة لأطروحتي. وكذلك أنا ممتنة لليلى أبو لغد وأولريك فريتاج وغوردون كرامر لاستقبالهم لي في جامعتهم الأكاديمية وكذلك فإني ممتنة للورنس لوّي وكميل حميدي ومونيكا سالزبرون وفريبة عادلخاه لنصائحهم وتشجيعهم لي في المراحل المختلفة من هذا العمل. وقد غذّت مناقشاتي مع زملائي «الحوارات السعودية» (saoudologues) أفكاري. لقد مثّلت جمعية «أفيجي» وفريق عمل «فاماغ» بيئتيْ تبادل للمعلومات المتعلقة بمقاربة النوع.

كما إنني مَدينة لكل أصدقائي وصديقاتي الذين جعلوا من هذا العمل تجربة مشتركة: فريق المقارِنات: ماري ـ لور جيوفري، سولين لابلونش ـ سرفيني، ياسمين بريان، سيفيرين أرسين، أمين علال وجولي بيغيني، هيلين تيولي، لمساعدتهم الخرائطية (الكارتوغرافية (cartographique)). وكذلك أشكر زملاء الكتابة في (BNF) ماراي دبوس، وكذلك فيرونيك كايّو، هيلين نيول، هيلين سينيي، سيلين رو، أود فاليري الذين صححوا أخطائي الإملائية على طول صفحات الكتاب.

ولن أنسى شكر والديّ والمقربين لمساعدتهم وتشجيعهم.

أميلي لورونار

تقديم

العمل الذي بين أيديكم لأميلي لورونار (Amélie Le Renard) هو بدايةً دراسة استقصائية دقيقة، حول مجتمع قليلاً ما خضع للدراسة. وقد أنجزت أميلي لورونار في المملكة العربية السعودية بحثاً ميدانياً كان من الصعب التفكير فيه قبل سنوات قليلة، في بلد لم يُعرَف بترحيبه بالبحوث في مجال العلوم الاجتماعية. يتمحور موضوع الدراسة حول أنماط الحياة التي تتبنّاها الفتيات السعوديات الحضريات أو اللاتي التحقنَ حديثاً بالمدينة، ما يفتح الباب على فهم أكبر بكثير للنوع (للجندر)، كما يعاش فعلاً في بلد يعرف تحولاً اجتماعياً فارقاً، لا تتحمّل السلطات السياسية والأخلاقية في البلد مسؤوليتها بشأنه دائماً. تصف الكاتبة في العاصمة الرياض التي تتميّز بفصل كامل بين الرجال والنساء، التطوّر الذي تعرفه الفتيات السعوديات في فضاءات حضرية أربعة: الجامعات ومراكز العمل والفضاءات الدينية والمجمعات الضخمة الاستهلاكية، ويمثلها من الآن فصاعداً مراكز التسوق (Shopping Malls) التي تضاعفَ عددُها في المدينة بالتوازي مع التوسع المتنامي، والفوضوي في بعض جوانبه، الذي تعرفه العاصمة. وهي تلاحظ باهتمام الطريقة التي تعتمدها الفتيات السعوديات في التفاوض، حول حركة هي عقبة في الأصل، وفي تركيزهنّ على نشاط مهنيّ يبقى اختياراً إشكالياً، وإنْ لم يكن كذلك بالنسبة إليهنَّ فهو كذلك على الأقل بالنسبة إلى عائلاتهن، وفي انتهاكهنَّ لـ «خطوط حمراء» تحددها السلطات الأخلاقية الرسمية بكثير من الوضوح.

وكان يمكن جِدّة الموضوع كما غرابة حقله أن يدفعا إلى نزعة ثقافوية مسطحة توصف بها غالباً الكتابات حول هذه البقعة من العالم. ولكن أميلي لورونار تمكنت من تجنّب الوقوع في الفخ. فهي، وإنْ بقيت حذرة جداً حيال المعاني التي تعطيها المستجوبات لأفعالهنّ، إلا أنها كانت تشحذ مراجع عديدة للمقارنة، كما كانت ترفض المسالك المختصرة والسهلة التي توفّرها الثقافة أو الدين. وأكثر قيمة من ذلك، الرابط الذي تُقيمه بين ملاحظة الممارسات اليومية والخطابات السياسية (من دون اعتبار للجدل اليومي الذي يدور في الميادين العامة) حول السلوكيات التي تستطيع النساء، بل يجب عليهنّ، تبنّيها. انطلق هذا العمل من ملاحظة تجريبية لفئة عمرية محدّدة، فتحتْ بشكل إيجابي الباب على تساؤل يخضع للتنزيل السياقي للتغييرين السياسي والاجتماعي القائمين. وبذلك اكتشفنا أنّ بعض الممارسات أصبحت ممكنة من خلال سياسات حكومية تهدف إلى التخفيف من الفصل «الجندري» والتشجيع على النشاط المهني للنساء. إن الرؤية الجديدة لأنماط الحياة النسائية المتحرّكة والمهنية والاستهلاكية تشترك في الصورة «العصرية» و«المتسامحة» المروَّج لها في إطار «الإصلاح» الذي أصبح القاطرة التي تعتمدها الحكومة بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر.

وقد بيَّنت أميلي لورونار كيف تبنّت الفتيات السعوديات هذا الخطاب لحسابهنّ الخاص ووسّعن، عبر تصرفاتهنّ حقل الممكنات، من دون أن يصل ذلك إلى تعبئة تحررية، أي أدنى من ذلك، إلى نسوية مناضلة. لقد سلطت

الضوء على تناقضات عملية ابتكار أنماط حياتية جديدة، وتناقضات الانتهاكات الأنثوية المهيمنة، وانخراط تلك المستجوبات المتفاوت في الدرجة في أيديولوجيا الاستهلاك و«التنمية الشخصية». وبذلك تتقاطع المقاربة مع علم الاجتماع السياسي وعلم الاجتماع الحضري وعلم اجتماع النوع، على أرض لم تُكتَشَف إلا في ما ندر. تبحث أميلي لورونار بذلك عن فهم ما تقمعه السياسات العامة في الخصوصية بين الرجال والنساء، وتعبّر هذه الأخيرة عن علاقات سلطة، ولكن أيضاً ما تنتجه من حيث الفضاءات والتجمّعات والهويات. إن تحليلها لِوُلوج الفتيات السعوديات إلى الفضاءات العامة يشكّك في القراءة الثنائية القائمة على مصطلحات القمع والمقاومة. وتُظهر الفرضية بشكلٍ واضح، كيف تنحّت السلوكيات الانتهاكية المتبنّاة من الفتيات السعوديات والمؤدية إلى إعادة التفاوض بشأن بعض الأنظمة، معايير أخرى بالضرورة تصبح هي نفسها معرقلة بعد ذلك. وذلك لأن سوق الأعراف في المملكة العربية السعودية هو أكثر ميوعة مما نعتقد، وخاضع للتفاوض اليومي أكثر بكثير مما نتخيل.

ولعلَّ في الإعلان عن تلك المفاوضات التي يمكن أن تكون غير عادلة، ولكنّها بالتأكيد مستمرة، يكمن جوهر هذا العمل. فغالباً ما تُتَناوَلُ «مسائل النوع» في البلاد العربية من زاوية التقاليد أو الدين للاحتجاج على هامشية التيارات النسوية أو للإشارة إلى رسوخ قيم الذكورة أو لوصف ممارسات معلّقة في زمن غير محدّد. يدفع هذا البحث إلى طرح الموضوع بطريقة مختلفة عبر إبراز الهيمنة المتزايدة للدولة «الحديثة»، والتي لا بد من الشعور بها في ظل السياق العالمي واستراتيجيات النساء الشابات الفردية والجماعية المستخدمة بلباقة لتوسيع هامش تمركزهنّ الاجتماعي. وفي النهاية، فإنّ هذا العمل يساعدنا على فهم أفضل للتحولات الاجتماعية ـ السياسية الجارية حالياً في السعودية، والتي تبتعد تدريجياً عن صورة «الكليشيه» التي يريد حكّامها إعطاءَها لها على حد سواء مع منتقديها.

غسان سلامة

أستاذ في جامعة IEP de Paris

تمهيد

- تناهى إلى سمعي الحديث عن تلك المسارح التي تدعو الممثّل إلى كتابة نصّه.. لكن، من أجل أيّ قضايا أنت تمثّل؟

- حياة مدن الحجارة هي قضيّتنا»Ž(*)

منذ بضع سنين، تبدّل المشهد الحضريّ للرّياض عاصمة المملكة العربيّة السعوديّة، من خلال تضاعف أبراج تتنافس في التطوّر، ومجمعات تجاريّة[(1)] تزداد دوماً اتساعاً وتألّقاً، ومقاهٍ ومطاعم ذات لافتات أمريكيّة تُرصّع شوارعها ذات الاتّجاهات الستّة أو الثمانية أو العشرة.

اتّسعت المدينة على مدى البصر، فإذا بتجوّل السيّارات أضحى عسيراً أكثر فأكثر، وفي الأوقات كلها ليلاً ونهاراً. وقد تغيّر الناس أيضاً، أولئك الذين يجوبون المدينة ويقطنونها، وأصبحت النّساء، والسعوديّات منهنّ على وجه الخصوص، مرئيّات أكثر فأكثر في السيّارة وفي مراكز التسوّق وفي بعض أماكن العمل. إنّ نفاذ السعوديّات المتزايد إلى «الفضاءات العامة» (مصطلح متعدّد المعاني سوف أفسّر استعماله لاحقاً)، لا يشكّك فعلاً في مبدأ الفصل بين الجنسين الذي يحكم تنظيم الفضاءات والسكّان في المدينة، فوجوه السعوديّات تبدو غالباً مغطّاة في الفضاءات المختلطة. إنها مرئيّة، لكنّها غير معروفة. ترى الآخرين من دون أن تكون بدورها مُعرَّفة. وفي واقع الأمر، فإنّ أغلب اللاّتي يتحرّكن في المدينة يَقضينَ الجزء الأغلب من أوقاتهنّ في فضاءات أنثويّة ممنوعة على الرّجال، يكنَّ فيها سافرات الوجوه. لا تتحرّك جميع السعوديّات القاطنات في الرّياض بالطّريقة نفسها. فأكثرهنّ حركة هنّ اللاتي يدرِّسنَ أو يرتبطن بأعمال وظيفية، أي إن أغلبهنّ نساء شابّات عشنَ طوال حياتهنّ في تلك المدينة. إنّ موضوع هذا العمل وصف أنماط عيش الفتيات الحضريّات اللاتي يتبنّينه وينجزنه[(2)] في فضاءات عامة من المدينة، وجزء من هذه الأنماط جديد على المجتمع، أو أن النسوة أصبحن ينفذن إليه حديثاً. ثمّة بُعدان لمفهوم نمط الحياة بَدَيا لي مفيديْن في هذا العمل: استُعمِل بداية مع ماكس فيبر (Max Weber) ، ثمّ تناوله مؤلّفون كثر[(3)]، وهو يُبرز التّفاعلات بين التحوّلات السياسيّة والاقتصاديّة وتصرّفات الحياة اليوميّة، مثل الحياة المهنيّة وممارسات الاستهلاك وممارسات الترفيه والممارسات الثقافيّة بصفة عامّة. لكنّ أنماط الحياة، من جهة أخرى، ليست طريقة في العمل أو في الاستهلاك فقط، إنّما هي أيضاً إخراج للذات في المجتمع، «تنميط للعلاقة مع الذات عينها، ونمط تصرّف (واحد)، وتنميط (واحد) للعلاقة مع الآخرين» مثلما كتب ميشيل فوكو[(4)]. يتيح مفهوم «التنميط» هذا، مسحوباً على موضوع هذا العمل ومؤوّلاً على ضوء إشكاليته، الأخذ بعين الاعتبار تقاسم الفضاءات المشتركة، وتبادل النظرات الذي يسمح به هذا الحضور المشترك. بحثتْ دراسات في علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا السياسية، في سياقات أخرى، كيفية إسهام التحوّلات المرتبطة بسيرورات عولمة الرأسماليّة ونشرها، في نشوء أنماط حياة جديدة

مجندرة في عواصم كبرى[(5)]. ما أرجو إضافته إلى هذه الأعمال التي تتمسّك بتقاطع علم الاجتماع السياسي مع علم الاجتماع الحضري ومقاربة النّوع، هو إنارة متميّزة من خلال دراسة الرّياض، تلك المدينة التي شكّلتها سيرورات عوْلَمَةٍ ذات مستويات مختلفة[(6)]، وفي الوقت نفسه موسومة بتمييز على أساس النّوع (بين الجنسين) أكثر تشدداً من أيّ مكان آخر، طبقاً لقواعد تُعتبر إسلاميّة. إنّها تمثّل بهذين المعنيين حالة دراسيّة نموذجيّة.

الرّياض نتاج للدّولة السعوديّة (التي تأسّست في حدودها الحاليّة سنة 1932م)، وقد كانت من قبل مجرّد قرية[(7)]: اتّساع المدينة انفجر في بضعة عقود. في الخمسينيات هُدّم الحائط الحزاميّ الذي كان يحيط بالمدينة العتيقة مع بداية استغلال النّفط، ونُقلت الوزارات تدريجيّاً من جدّة إلى الرّياض. وبُني أوّل حيّ من الوحدات السكنيّة المنفصلة، المسمّاة فِلَلاً، انطلاقاً من سنة 1953م في المَلَز البعيدة عن أسوار المدينة العتيقة بـ 4.5 كيلومتر لحساب موظّفي الوزارات الذين بدأ عددهم يزداد تدريجياً. إنّ تغيّر الرّياض إنّما يقع تحت تأثير سيرورة سريعة بوجه خاصّ لتشييد دولة مركزيّة يسّرتها مداخيل نفطيّة مهمة منذ الخمسينيات وارتفعت بقوة في فترة طفرة سنة 1973م. هكذا منذ السبعينيات أخذ النموّ الحضري القويّ من قبل يتسارع أيضاً. كثيرون من السعوديين تجذبهم الرّياض على أمل الحصول على جزء صغير من مداخيل الرّيع النّفطي من خلال العمل في القطاع العامّ والحصول على قروض بناء، بل أيضاً من خلال الحصول على أراضٍ للبناء[(8)]. لقد قدِموا من جميع جهات المملكة، سواء أكانوا حضراً من مدن أخرى أو قرى أم بَدْواً كانوا قد استقروا من قبل في هِجر في الصحراء. وكان من بين هؤلاء، ومعظمهم يحتل أسفل السلّم الاجتماعي بفعل التحوّلات الاقتصاديّة والسياسيّة المرتبطة بإقامة المملكة السعودية، مَنْ يعيش حياة نصف بدويّة وهم في تناقص مستمر[(9)]. في الفترة نفسها قدم عمّال أجانب من بلدان عربيّة وآسيويّة وأفريقيّة ليستقرّوا في الرّياض لفترات طويلة بعض الشّيء. ثمّ إنّ أمريكيّين وأوروبيّين يقدمون أيضاً لممارسة مهن مختصّة أو للقيام بأعمال تتطلب الخبرة، على الرغم من أنّ أغلبهم يستقرون في المنطقة الشرقيّة للعمل في آرامكو (ARAMCO) ، الشركة ذات النمط الأمريكي المكلّفة باستخراج النّفط السّعودي. لندقّق هاهنا أمراً، هو أنّ المملكة العربيّة السعوديّة دولة سلطويّة، تُمنَعُ فيها الأحزاب السياسيّة والنّقابات وتُراقب فيها الجمعيّات عن كثب.

في التسعينيات بُنيت أحياء أخرى شمال الرّياض. وأصبحت المدينة تشبه أكثر فأكثر في مخطّطها التّنظيميّ مدينة أمريكيّة، مقسّمة إلى مربّعات بطرق رئيسة كبيرة لا يمكن طرقها من دون سيّارة (انظر الصورة الرقم (1)). هكذا في بضعة عقود، أصبحت المملكة العربيّة السعوديّة أحد البلدان

الأكثر تحضّراً في المنطقة: سنة 2000م كانت نسبة التحضّر 85 بالمئة في حين لم تكن سنة 1970م سوى 48.7 بالمئة[(10)]. أمّا اليوم فتضم الرّياض خمسة ملايين ساكن، 32 بالمئة منهم أجانب. ويبلغ متوسّط أعمار سكّانها السعوديّين 18 سنة[(11)]. في هذا السّياق إذاً أصبحت الفضاءات الجديدة، صلب المدينة، متاحةً أمام ساكنات الرّياض.

إن التركيز على حالات التفاعل التي تتمّ في أنواع مختلفة من الفضاءات العامة في المدينة يسمح بوصف ما يقع للفتيات السعوديات من خلال الولوج إلى تلك الفضاءات. هدف هذا العمل هو بيان كيف أنّ بعضهنّ، وحتّى يتجاوزن القيود العامة التي تحدّ من حراكهنّ وأنشطتهنّ وتصرّفاتهنّ في المدينة، يبتكرن أنماطَ حياة جديدة مهنيّة واستهلاكيّة يشكّلها سياق محدّد اقتصاديّ وسياسيّ، ولكن أيضاً تشكّلها التفاعلات في الفضاءات المشتركة. إنّ دراسة أنماط الحياة هذه تكشف تحوّلاً في طرق الحكم في المملكة العربيّة السعوديّة. وبالفعل، فعندما تتحرّر الشابات السعوديّات من بعض القيود التي تحدّ من حراكهنّ وأنشطتهنّ، سوف يخضعن لقيم أخرى هي ما تجعلهنّ يظهرن باعتبارهنّ مجموعات لا مجرد أفراد. سوف أحاول استرجاع التناقضات والسّمة اللاحتميّة لهذه السيرورة عبر جهد وصفي للمادّة المجمّعة على مدى البحث، وهي برأيي ثريّة وغير مُعفاة من التناقضات.

أ ـ تعريف الموضوع والإطار التّحليلي

الإصلاح وتحوّلات المدن وأنماط الحياة يُفهم الحضور المتزايد للسعوديّات في الفضاءات العامّة للرياض في سياق «الإصلاح»؛ إذ في سنوات التسعينيات وما بعد الألفين[(12)] استُعمل هذا المصطلح من طرف الحكومة السعوديّة للحديث عن مجالات عديدة للنّهوض بسياسات، بعضُها مستوحىً من الأيديولوجيّة «النيوليبراليّة» بعد تكييفها مع سياق المملكة العربيّة السعوديّة. فكلمة «إصلاح» هي إحدى المفردات الحاضرة دوماً في تصريحات الحاكم الحالي، الملك عبد الله بن عبد العزيز[(13)]، الذي يُعدّ ملكاً «إصلاحياً»[(14)]. تعني عبارة «خطاب الإصلاح» في هذا العمل مجموع التّصريحات الرسميّة والنّدوات والمراسيم والقوانين والتقارير التي تُبشّر، تحت عنوان «الإصلاح»، بتنمية القطاع الخاصّ و«سَعْوَدة» الوظائف (أي تعويض العمّال الأجانب بسعوديّين، باعتماد نظام الكوتا)، لكن أيضاً «الحوار» بين الدّيانات و«دور النّساء في التنمية الاجتماعيّة». ونجد في هذا الهدف الأخير صدىً عند المنظّمات الدوليّة[(15)].

يبشّر خطاب الإصلاح بتغيير في قيم الجندر[(16)]. وهو يعرّف نموذجاً خاصاً من الأنوثة، وهذا يعني مجموعة من التوقعات إزاء المرأة السعوديّة. بالإضافة إلى كونه يؤدّي إلى فتح فضاءات

جديدة في المدينة، تجعل ظهورَ أنماط حياة أنثوية جديدة وإخراجها أمراً ممكناً، وبشكل جماعي هذه المرّة.

إنّ المقاربة المعتمدة هاهنا تستوحي الأعمال التي أظهرت كيف تُسهم تبدّلات مرتبطة بـ «لبْرَلة» مبادلات السّلع من جهة، وبالانتشار العابر للدّول لوسائل الإعلام ولتحسّن وسائل الاتّصال من جهة أخرى، في ظهور أنماط حياة ورغبات وعلاقات فريدة بالذات وبالآخرين[(17)]. مثل تلك الأبحاث بصدد التطوّر حاليّاً في الدراسات حول الشرق الأوسط والبلدان العربيّة[(18)]؛ وقد أنارت بعض تلك الأعمال الطريقة التي اعتمد بموجبها الإسلاميّون، والتي طعّموها أحياناً بمقاربة النّوع، أنماط حياة ترتبط بعقلية المؤسّسة والاستهلاك[(19)]. ومع ذلك، فإنَّ هذا الأمر لن يتمّ التركيز عليه في هذا العمل. فأنماط حياة الشابات الحضريات في الرّياض يعتبرها بعضهم تتعارض مع بعض القوانين الإسلاميّة الرسميّة. وأعني بذلك القوانين المستوحاة من تفسير التعاليم الدينيّة التي تدعو إليها هيئة كبار العلماء. تُصدِر هذه المؤسّسة الرسميّة فتاوى يمكن أن تُقعَّدَ في شكل قوانين أو تطبّق (من دون تقعيد بالضّرورة) من طرف هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (ضرب من الشرطة الدينيّة)، أو أيضاً من طرف الشرطة «المدنيّة». إنّ هذه المؤسّسات المختلفة مؤسّسات رسميّة وإن العاملين فيها، وهم من الرّجال فقط، موظّفون لدى الدولة. إذ إنّ الإسلام يمثّل بالنّسبة إلى الدّولة السعوديّة منذ قيامها مصدر الشرعيّة. لقد أسهمت تلك القواعد الرسميّة ذات المرجعية الإسلامية في تطوير نموذج نسائي فريد للسعوديّات منذ فترة الطفرة النّفطية والصّحوة الإسلاميّة في السبعينيات. وقد تربّت الشابّات السعوديّات، موضوع هذا البحث، في سياقٍ كانت المرجعيّةُ الإسلاميّةُ حاضرةً فيه بقوّة، وتمثّل عنصراً مهمّاً للحسّ المشترك في وضعيّات الحياة اليوميّة. إنهنّ لا يرفضنَ تلك المرجعيّة، لكنّها ليست دوماً في قلب أنماط الحياة التي يتبنّيْنَها. إنّ ظهور فضاءات جديدة مفتوحة للنّساء، ولا سيّما فضاءات العمل والاستهلاك، إنّما ينتج من التحوّلات الاقتصاديّة والسياسيّة التي يمكن أن نعتبرها متوازية مع ديناميّات لوحظت في مواطن أخرى من الشّرق الأوسط. وقد بيّن كتاب جماعيّ يتناول نماذج مختلفة من «الكوسموبوليتيات» في القاهرة، من النخب إلى الأحياء الشعبيّة[(20)]، كيف أدّى تحوّل المدينة إثرَ سياسات «نيوليبراليّة»، أنتجت أيضاً تغيّرات في أنماط الاستهلاك وفي سوق العمل، إلى إعادة تركيب المجموعات الاجتماعيّة والحدود بينها. ولقد حلّلت أنوك دي كونينغ (21)] [(Anouk de Koning)] سيرورة تشظّي «الطّبقات الوسطى» في القاهرة، والتي تفقّر جزؤها الأعظم، بينما برزت شريحة تسمّيها المهنيّون الشبّان للطّبقات المتوسّطة ـ العالية (Young upper middle class professionals) الذين يرغبون في أن يكونوا

مواطنين عالميّين، ويرتادون فضاءات جديدة في المدينة مثل المقاهي ذات اللافتات الأجنبية التي يجلس فيها الرّجال والنّساء إلى الطاولة نفسها، ويتحدّثون بلهجة مصريّة تتخلّلها كلمات من الإنكليزيّة. لقد كانت تلك الأعمال بالنّسبة إليّ مفيدة لكونها تظهر كيف أنّ تحوّل الفضاءات الحضريّة المرتبط بسياساتٍ ذات النموذج النيوليبرالي يُسهم في ظهور «لامساواة» جديدة من خلال إعادة تشكيل شرائح الانتماء بين أولئك الذين يتبنّون أنماط حياة «عالميّة»، أو على الأقلّ يُرغب في أن تكون كذلك، وأولئك الذين هم مقصيّون تقريباً، على الرغم من أنّهم يبتكرون ربّما نماذج أخرى «للكسموبوليتية»[(22)].

إنّ لمبادئ الأيديولوجيا الليبراليّة أثراً أدنى بكثير في المملكة العربيّة السعوديّة منه في مصر التي تخضع على نحو مباشر لضغوطات المموّلين الدوليّين. وعلى الرغم من ذلك، فخلال التسعينيات تبنّت بعض قطاعات الدّولة السعودية بعضَ الجوانب من تلك الأيديولوجيا، ولا سيّما من خلال سياسة خصخصة الخدمات العامّة وتحرير المبادلات التجاريّة (انخرطت المملكة العربيّة السعوديّة في المنظّمة الدوليّة للتّجارة سنة 2005م إثر أكثر من عقد من المفاوضات). إنّ تبنّي هذه السياسات، وبعيداً عن أن تكون مرتبطة بخضوع الدّولة للقوانين الدوليّة[(23)]، ليس بمنفصل عن إرادة تغيير صورة الوطن السعودي حيال الدّول الأجنبيّة والسعوديّين أنفسهم ولا سيّما في الفترات الحديثة. تظلّ السعوديّة دولة ريعيّة، أسُسُها الاقتصاديّة تقوم على مداخيل طائلة ناتجة من النّفط. ومع ذلك، فإنّ القوانين الجديدة الناتجة من تطور العلاقة بالمجتمع الدولي لا تتعارض مع سياسات الدّولة الريعيّة ـ التنمويّة، الممنوحة والمانحة منذ السبعينيات. إنّ المشروع الذي بدأ سنة 2007م، والقاضي بإنشاء ستّ مدن جديدة تُسمّى «المدن الاقتصاديّة»، والمعدّة لجعل البلاد تنافسيّة لجلب الاستثمارات الدوليّة يكشف عن ذلك العزم على خلق «مناخ مناسب للسّوق»[(24)]، من خلال مبادرات تؤدي فيها الدّولة دوراً مركزيّاً. وحتّى إن كان للإصلاحات التي شُرِع فيها منذ التسعينيات نتائج سلبية، وحتى إن اصطدمت بعراقيل كثيرة[(25)]، فإنّ خطاب الإصلاح يَعِدُ بطرائق جديدة كي يكون المرء أكثر مواطنة. فمواطنو المملكة ـ ولا سيّما جيل الشباب، بما فيه النّساء ـ أصبحوا مسؤولين عن مصيرهم؛ وعليهم التّعويل على أنفسهم «للنّجاح». وكان لهذا الخطاب الإصلاحي بعض المفاعيل، إذ هو يسهم في ظهور أنماط حياة أخرى قد لا تهمّ جميع النّاس، ولكنّها ترسم حدوداً وتُفرز شرائح جديدة. مقاربة لاجوهريّة للنّوع يستند هذا العمل إلى مقاربة لا ترتكز على الجندر (النوع). الجندر منظوراً إليه على أنّه سيرورة بناء اجتماعي للاختلاف بين الجنسين، وباعتباره منتجاً لتصنيف وتراتب اجتماعيّين. منذ ثلاثة عقود سمح هذا المفهوم بالتّشكيك في الاختلاف البيولوجي على أنّه الأسّ الوحيد

للاختلاف بين الذكورة والأنوثة. إنّ المقاربات التي لا ترتكز على الجندر (النّوع)، ورفض الانطلاق من النّساء (أو من الرّجال) كشريحة موجودة في ذاتها بفعل جنس بيولوجي مشترك يسبق تقريباً الهويّة القائمة على النّوع، تحثّ على تحليل علاقات سلطة أُنتِجَتْ تاريخيّاً من خلالها أنثويات (وذكوريات)، كما أُنتِجَت المفاوضات والجدل المصاحب لها. لقد صيغت تلك المقاربات، كالنظريّات النسويّة ونظريات الشذوذ الجنسي منذ بداية التسعينيات، ولا سيّما إثر كتاب جوديث بوتلر (Judith Butler) [(26)]. ويدافع عن هذه المقاربات من بين كتّاب اللغة الفرنسيّة كُثْرٌ، مثل كريستين دلفي (Christine Delphy) أو كوليت غيومين ((Colette Guillaumin [(27)]. تسترجع هاتان الكاتبتان بعض الإضافات التي تقدّمها دراسات الموجة النسويّة الثانية، مثل نزع البُعد الطبيعي عن العلاقات الاجتماعيّة للجنس، وإظهار سيرورات البناء الاجتماعي للمؤنّث والمذكّر، ولكنهما تشدّدان أيضاً على أنّ تلك السيرورات قائمة فعلاً: «لا يُبنى النوع دائماً بطريقة متجانسة أو منطقيّة وفق مختلف السياقات التاريخيّة». إنّه «جزء لا يتجزّأ من الديناميّات العنصريّة والطبقيّة والإثنيّة والجنسيّة والجهويّة، أي تتكوّن الهويّات على مستوى الخطاب، فتكون محصّلة ذلك استحالة فصل «النّوع» عن الفجوات السياسيّة والثقافيّة، فيُنتج ويُعاد إنتاجه باستمرار»[(28)].

وفي هذا الصّدد، فإنّ التعرّض لمقولات النّوع والجيل يتيح تأريخ قيم النّوع التي تظهر في سياقات سياسيّة واقتصاديّة مختلفة[(29)]. في الصين، تظهر أعمال ليزا روفل (Lisa Rofel) التي تناولت ثلاثة أجيال من النّساء، الطريقة التي بها يتمّ إنتاج نماذج نسائية متمايزة بحسب فترات تاريخيّة وتشكّلات سياسية، ولا سيّما بين النّسوة اللاتي بلغنَ سنَّ الرشد في الفترة الماويّة، واللاتي يبلغنَ سنّ الرّشد في الصين المعاصرة، عهد سياسات النيوليبراليّة. هكذا، نلاحظ غياب التجانس لشريحة النّسوة على جهة الرّغبات والتطلّعات والتمثّلات وأنماط الحياة، ونتبيّن كيف تختلف طريقة اختبار المنزلة «الدونيّة» بحسب أجيال النّساء[(30)].

وفي حالة المملكة العربية السعوديّة، فإنّ تبنّي أنماط حياة أكثر حركيّة من طرفِ جزءٍ من جيل الشّباب الحضري يقوّي الانقسامات بين مختلف شرائح النّساء. إنّ الحديث عن النّساء «السعوديّات» بصورة عامّة لا يفيد كثيراً. فضلاً عن ذلك، فإنّ الأعمال القليلة التي أُنجزت من قبل حول شرائح مختلفة من النّساء في السعوديّة ركّزت على مجموعات مخصوصة، وأظهرت «الفروقات» بينها، مانعة بذلك من إصدار تعميمات عن النّساء السعوديات[(31)]. إن «الشّباب الحضري» يشكّل شريحة أُنتجت تاريخيّاً في سياق «الإصلاح». سوف يسعى التّحليل إلى تسليط الضوء على خصوصيّة السياقات وعلاقات السّلطة وسيرورات الإدماج والتهميش

و«عمل التجميع» الذي يطبعها[(32)]. ولا تتأسّس هذه الشريحة على معايير سوسيولوجيّة جامدة حُدّدت قبل البدء في هذه الدراسة. فعلى الرغم من تقاسم السمات المشتركة، فإنّ تميزّها إزاء الأخرى وتماهيها العرضي مع المجموعة نفسها مرتبط قبل كل شيء بتقاسم فضاءات وأنماط حياة مشتركة في المدينة.

تأتي الدراسات عن «الشّباب» أحياناً، ولا سيّما في العالم العربي، داخل سياج نظريّات التحديث[(33)]: «فالشّباب» أكثر تحضّراً وأكثر تعلّماً وأكثر تعرّضاً لوسائل الإعلام، ويفترض بهم «طبعاً» الدّخول في خلاف مع وجوه السّلطة. وعلى العكس من ذلك، فإنّ هذا العمل ينطلق من مبدأ أنّ طبقة عمريّة ليست سوى حاملة للتّغيير أو للاستمرار[(34)]. وفضلاً عن ذلك، فإنّ تعريف هذه الفئة ووجودها لذاتها، لا يُفَسَّرُ بأنه تطوّر ضروري بحيث لا يوجد فيه دور للاعبين الرئيسيين للقيام به. أستعمل مصطلح تحديد الهوية في هذا العمل بمعنى التحديد الذاتي للهوية (Endo-identification) ؛ أي الطريقة التي بها يعرّف شخص ما نفسه أو يقدّم نفسه، والذي يتشكّل بالتفاعل مع الأمكنة التي يمنحها إيّاه الآخرون خلال وضعيّات مختلفة. إنّ تغيّرات أنماط حياة الشابات السعوديّات، موضوع هذا العمل، لا تعود إلى مجرّد تطوّر في الأخلاق أو إلى «التحديث» بفعل الاتّصال بوسائل الإعلام الأجنبيّة أو إلى احتجاج النّساء اللواتي مع الانفتاح الإعلامي وبمقارنة وضعيتهنّ مع «النّساء» الأخريات، يشعرن بأنهنّ «مظلومات» تلقائياً، الأمر الذي ستهدف إليه النماذج الأكثر انتشاراً.

أهدف إذاً إلى وصف كيفية ظهور أنماط حياة الفتيات المدينيات بتركيبة مخصوصة، وأنا أتجنب استعمال مفهوم «البطركيّة» (النظام الأبوي) هنا، لا لحجب علاقات الهيمنة، بدءاً باعتبار النّساء قاصرات أمام القانون لدى معظم المقاربات، وإنّما لتجنّب سحق خصوصيتهنّ[(35)]. واعتباراً للطابع اللاتاريخي لهذا المفهوم، وتطبيقه في سياقات مختلفة جداً، فإنّ استعماله لا يبدو لي مفيداً في ترجمة المادة المعقّدة التي تمكّنت من جمعها في أثناء بحثي؛ ناهيك بأنّي أتوجّس منه لكونه قد يحيل إلى لبس، باعتبار القوالب الجاهزة الأكثر شيوعاً عن «النّزعة المحافظة» لهذا البلد و«الثّقافة القبليّة» و«الأصوليّة الوهابيّة»... إلخ. والحال أنّ سيرورة «مركزة» الدّولة السعوديّة قد بدّل المؤسّسات القبليّة والعائليّة في العمق، في حين أنّ مصطلح «بطركيّة» قد يخاطر بإبقاء تلك البُنى في جمودها. تخضع الفتيات الحضريّات في أثناء البحث لعلاقات سلطة وهيمنة مرتبطة بسياق تاريخي فريد، مختلفة عن تلك التي كانت تشكّل الوجود اليومي للنّساء البدويّات اللاتي كنّ يَحْيَيْنَ حياة الترحال منذ ثلاثين سنة خلت. سوف أسعى إلى وصفها في تعقّدها، متجنّبة في

الوقت نفسه عراقيل «نزعة البؤس» القائمة على تقديم الفتيات الحضريّات كضحايا[(36)]، أو العراقيل التي تُأمْثِلُ تصرفاتهنَّ «المقاوِمة»[(37)].

إن تحليل خصوصيّات علاقات السلطة القائمة تاريخيّاً لا يعني كذلك تبنّي مقاربة ثقافويّة[(38)]، فعلاقات السّلطة المحلّلة هنا، والمنتجة تاريخيّاً، استثنائيّة كما هي كذلك في أيّ سياق مخصوص آخر، وليست أقلّ قابليّة للمقارنة في أيّ سياق آخر بشرط أن نهتمّ بخصوصيّاتها على نحو عميق، ولا سيّما من خلال البحث الإثنوغرافي. وإضافةً إلى ذلك، جنّدتُ دراسات كثيرة عن مناطق أخرى من العالم، لأنّ الإشكاليّات المثارة في هذا العمل قليلاً ما تمّ تناولها في العالم العربي، هذا من ناحية، وأيضاً لأنّ الرياض تشبه، لأسباب عديدة، مدينة من أمريكا الشماليّة أو القاهرة أو دمشق. تذكّر الديناميّات الموصوفة في هذا العمل تلك التي نلاحظها في أماكن أخرى حتّى وإن كانت متجذّرة في سياق الرياض، مع أنها تتضمّن أوجهاً مغايرة، وتتّخذ دلالات مخصوصة.

أودّ هنا تدقيق بعض عناصر التفاوت الجيلي الكامن خلف تماهي الفتيات الحضريّات مع الشريحة نفسها والمعزز له، وهو ما سنسعى إلى سبر أغواره طوال هذا العمل. وفي أثناء بحثي بين 2005م و2009م كان عمر المستجوبات ما بين عشرين وثلاثين سنة على الأعمّ، وكان عمر أمهاتهنّ اللاتي كانت لي غالباً فرص لقائهنّ بين الأربعين والستّين. هوّة كبيرة تفصل بين هذين الجيلين. أوّلاً لأنهنّ كبرنَ في ظروف ماديّة مختلفة جداً: غالباً ما وُلدت الأمهات في ظروف متواضعة جداً، قبل أن يطالهنَّ أثَر ارتفاع المداخيل النفطيّة. وفي العموم، فقد عرفنَ حياة التّرحل أو الحياة القرويّة، بالنسبة إلى أغلبهنَّ، ولم يصلن المدينة إلاّ عند زواجهنّ. أمّا الفتيات فقد كبرنَ في «عهد الرخاء» الذي عرفته السبعينيات والثمانينيات. وقد وُلد أغلبهنّ في المدينة، ولا يتصوّرْن أصلاً العيش في القرية، حيث مسقط رأس أهلهنّ، وحيث يذهبنَ من وقت لآخر لحضور مناسبات العائلة فحسب. أما في المقام الثاني ، فإنّ بلوغهنّ سنّ الرّشد حدثَ في ظروف مختلفة جداً: فالأمّهات لم يتلقّين غير تعليم سطحي، ونادراً ما قمنَ بعمل وظيفي. بيد أنّ اللاتي رغبن في ذلك واستطعن إليه سبيلاً وجدنَ عملاً بسهولة كبيرة في القطاع العامّ على الأغلب كمعلّمات. كان الأمر يتعلّق بعمل وظيفي جيّد، ولساعات مناسبة، مع الحفاظ على دورهنّ كزوجات وأمّهات. أما بالنّسبة إلى جيل الفتيات، فهو عكس ذلك تماماً، إذ أصبح عاديّاً أن يواصلن دراساتهن العليا، وهنّ جميعاً يرغبنَ ـ تقريباً ـ في ممارسة نشاط مهنيّ لأسباب نعرضها لاحقاً، إذ لم يعد هناك عمل في القطاع العامّ، ونسبة بطالة النّساء أرفع بكثير من نسبة الرّجال: فبحسب إحصائيّات رسميّة لوزارة العمل، كانت نسبة البطالة 26.9 بالمئة في شهر آب/أغسطس 2008م

بالنسبة إلى النساء السعوديّات، و6.8 بالمئة بالنسبة إلى الرجال السعوديّين «النّشطين»[(39)]، وهي نسبة غير مقدّرة على الأرجح حقّ قدرها.

إنّ هوّة الأجيال ظاهرة أيضاً من خلال تغيّر سنيّ الحياة: وبتعبير آخر، فإنّ الشّباب بما أنه مرحلة من دورة الحياة، كما تُعاش من طرف المستجوِبات، لم تكن موجودة حقيقة بالنسبة إلى جيل أمهاتهنّ[(40)]. لقد كانت أمهاتهنّ متزوّجات فعلاً في سنّ 14 ـ 15، وعموماً لم يذهبنَ إلى المدرسة ومعظمهنّ أمّيات، وكثيرات منهنّ أنجبت سبعة أو ثمانية أطفال[(41)]. أما المستجوبات فقد درسنَ وتزوّجنَ بعد الحصول على الشهادة عموماً، وبعضهنّ تزوجنَ في سنّ 21 أو 22، وأخريات في عمر 27 أو 28 سنة[(42)]. لا بد من التوضيح هنا أنّ الزيجات كثيراً ما تكون قصيرة، ومن الشائع أن يحصل الطّلاق بعد بضعة أيّام أو أسابيع أو أشهر، إلى الحدّ الذي بلغت فيه نسبة الطلاق في المملكة، وفق إحصائيّات قديمة وقليلة الدقّة على الأرجح، درجة احتلّت معها ثاني أعلى نسبة في العالم[(43)]. كثيرات من بين هؤلاء يبحثنَ عن عمل قبل أن يتزوّجن أو بعد أن يتطلَّقن. وبالنّسبة إلى المتزوّجات فإنّ البيع الحرّ ـ من غير وصفة طبّية ـ لوسائل منع الحمل في جميع صيدليّات البلاد[(44)] ييسّر لهن مواصلة الدراسة أو ممارسة عمل وظيفي.

وأخيراً، فقد قادني البحث إلى ملاحظة أنّ سنّ الحياة ـ وأعني به هنا سنّ الشباب ـ في السعوديّة، يبدو بشكل من الأشكال قد تجاوز الحالة الاجتماعية، على الأقلّ بالنّسبة إلى النّساء. هذه الخصوصيّة السعوديّة المرتبطة بكثرة الطلاق والزواج ثانية، ولا سيّما في الأوساط البدوية، ليست جديدة[(45)]، حتّى إن نسبة الطلاق أصبحت اليوم مشكلة مجتمعيّة، تخضع للإحصاء[(46)]. هكذا تنقسم الضيفات في الاجتماعات العائليّة إلى «نساء» (حريم) و«فتيات» (بنات)؛ تجلس الفتيات وإن كنّ متزوّجات أو مطلّقات، عموماً إلى «البنات».

تأتي هذه المقاربة المعتمِدَة على مفاهيم الجنس والجيل، في سياق مخالف لما يُروَّجُ له في الكتب المؤلَّفة حول مجتمعات الشرق الوسط، والتي تعتبر «النّساء» و«الشباب» شريحتين متنازعتين، تُوجَدُ كل واحدة منهما بذاتها بلا كيف[(47)]: ففي تلك الكتب، تجد فصل «النساء» يسبق فصل «الشباب»، والشباب هم غالباً من جنس الذكور، من دون حاجة إلى تعليل ذلك. بمعنى آخر، فإنّ وضعية «المرأة» بما أنها امرأة أهمّ، في الحالات كلها، من عمرها؛ أمّا شريحة «الشباب»، فتعني من دون ريب جنس الذكور. وهذا يعكس بوجه خاص بناء المشكلات الاجتماعية عبر بيوت الخبرة (Think Tanks) ، فـ «مسألة النّساء» (الضحايا) و«مسألة الشباب» (الخطرين) في «الشرق الأوسط» يُنظر إليها إجمالاً بطريقة منفصلة[(48)]. قد نجد لتقسيم المجتمع هذا ما

يبرّره، شريطة أن يُبرز المؤلّفون أنّ «الجنس يحلّ محلّ الجيل» بطريقة أو بأخرى[(49)]، في التشكلات التي يدرسونها.
بيد أنّ الجندر يمكن أن يشكّل جهازاً لتصنيف الشباب[(50)]. في الرياض كلمتان مختلفتان مستعملتان لتعيين الصّغار من الرّجال (شباب) والصغار من النّساء (بنات). وبفعل التشكيل القائم على الفصل بين الجنسين الذي يعيشون فيه، فإنهم مطالبون بتكوين شريحتين منفصلتين في التقسيمات التي يُشتغل عليها في العادة. هم يرتادون فضاءات مختلفة، لا يتقاسمان الأنشطة نفسها ولا شبكات المؤانسة نفسها. فالقيم الاجتماعيّة المتعلّقة بالنشاط المهني والزواج تختلف بحسب النوع. هكذا يجب على الفتيان ممارسة نشاط مهنيّ وظيفي، في حين أنّ الفتيات لا يمكنهنّ فعل ذلك بسهولة (وغالباً ما يتعيّن عليهن الدخول في معركة من أجله). يجب على الفتيان ادخار المال للزواج، في حين أن الزواج لا يصبح واجباً بالنسبة إلى الفتيات إلاّ إذا تقدّم خاطب «ذو مصداقيّة». زدْ على ذلك أنّ الشابات السعوديّات يصطدمنَ بقيود شرعيّة وعائليّة خاصّة بهنَّ. أخيراً، إنّ التصنيفات التي قامت بها المستجوبات تجادل بأن هناك نوعين من الشباب. تتحدّث المستجوبات عن أنفسهن في معظم الأحيان باعتبارهنّ «فتيات» أكثر ممّا هنّ «شابّات» يتميّزن عن «الشّباب» (الرّجال). وإذا كان الاختيار الذي يقضي بالتركيز على السعوديّات الشابات مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بقيود للبحث ـ بما أنّي امرأة لم يكن باستطاعتي القيام بدراسة ميدانيّة إثنوغرافيّة لمجموعات من الفتيان ـ فإنّه مبرّر بتحديدات هاتين الشريحتين وأنماط الحياة المختلفة بينهما.
ليس النّوع والجيل حكراً على وضعيات أخرى يمكن أن تُجنَّدَ بحسب السياقات. «اختلافات» أخرى ـ مستوى الدخل والأصل الجغرافي والعائلي والإثنيّة والوطنية ـ يمكن أن «تتحقّق» في أثناء التفاعلات، حتّى نستعيد استعمال أدوات كونداس وست (Candace West) وسارة فانسترماكر (Sarah Fenstermaker) [(51)]. ففي أثناء المقابلات لا تنعت المستجوبات أنفسهنّ مباشرة بالحضريّات، بل كنّ يبحثنَ باستمرار عن تمييز أنفسهنّ عن صورة للـ «قرويّة» الموصومة بالنقص، التي تأتي من قريتها ولا تعرف كيف تتصرّف في المدينة. لأجل ذلك اخترتُ بأن أنعتهنّ بالحضريّات، على الرغم من أنهنّ لا يستعملنَ هذا المصطلح. أن يكون المرء حضريّاً فهو مقام وشريحة قيميّة تُبنى قبالة صورة «القرويّ». فالتمدّن والتحضّر «يجرّان حملاً ثقيلاً من حيث سُلّم القيم، ومن حيث تقييم السلوك، في الوقت نفسه الذي يعملان فيه على نحو جيّد كمعايير تمييز ورفض»[(52)]. ومع ذلك فهو مقام من بين مقامات أخرى تُجيّش في بعض التفاعلات

من دون أخرى. سيسعى هذا العمل إذاً إلى تحليل الوضعيّات التي تعرّف فيه الشابات المدينيّات أنفسهنّ على أنهنّ كذلك.

يتعلّق الأمر إذاً بالتنزيل التاريخي والتنزيل السياقي لظهور الفئات، وبإظهار كيف تتحوّل إلى معنى عند المستجوبات اللواتي يستعملنه في بعض الوضعيّات. إنّ النّوع، من خلال وصف التحوّلات الأنثوية هو موضوع التحليل في هذا العمل أكثر ممّا هو «متغيّراته»[(53)].

فئة شكّلتها أنماط حياة وممارسات الفضاءات العامة إنّ النوع والجيل ليسا «معيارين» محدّدين لفئة الشابات المدينيّات؛ إذ لا يتناول هذا العمل جميع النّسوة اللاتي يعشنَ في الرياض وينتمين إلى فئة عمرية محددة، ولكن بالأساس اللاتي يدرسن ويعملن أو يبحثن عن عمل، سواء أكُنّ متزوّجات أم لا، لكون هؤلاء هنّ من ينتج أنماط حياة متحرّكة. وبالفعل، فليست جميع النّسوة يتمتّعن بالنفاذ نفسه إلى الفضاءات العامة. لقد كانت ممارسات النساء في الفضاءات العامة موضوعَ إنتاجٍ أكاديميّ في دراسات النوع والسوسيولوجيا والجغرافيا الحضريّة، وبعض الأعمال بالخصوص بيّنت كيف أنّ أولئك النّسوة كنّ يتعرّضن لمجموعة عقبات تدفعهنّ إلى الشعور بأنّ وجودهنّ في تلك الفضاءات غير ملائم أو غير شرعيّ[(54)]. إنّ العراقيل التي تواجه حركة السعوديّات في الرياض، والتي سيتم وصفها وتحليلها، هي عراقيل صعبٌ تجاوزها. فبعض الفتيات لا يمكن احتسابها في مجموعة الشابات المدينيّات، ذاك هو حال اللاتي لا يخرجن من منازلهنّ إلاّ قليلاً، لأنهن لم يُحسِنّ التفاوض بشأن ذلك مع محيطهنّ، أو لكونهنّ يظللنَ يعتنين بأطفالهنّ وهنّ المتزوّجات باكراً، وليس لديهنّ الإمكانات لاتخاذ خادمة منزليّة. وعلى الرغم من تلك العراقيل، فإنّ الشابات الحضريات المتحرّكات في المدينة لا يمثّلن فئة هامشيّة. يبدو هنا ضروريّاً الإحالة إلى بعض الإحصائيّات المتوفّرة حتّى لو كانت شروط إنتاجها غير مألوفة.

أصبح القيام بدراسات عُليا أمراً عاديّاً بالنّسبة إلى الحاصلات على الشهادة الثانويّة في الرّياض. فالإناث في مجمل البلاد السعوديّة أقل عدداً في المدرسة من الذكور، لكنهنّ أكثر عدداً في الجامعة[(55)]. وإذا صدّقنا الإحصائيّات الرسميّة، فإنّ الفئة العمريّة 20 ـ 29 سنة تشير إلى أنّ عدد الفتيات الحاصلات على شهادة جامعيّة هو ضعفا عدد الأولاد[(56)]، وهو أمر يتناقض مع جيل أمهاتهنّ اللاتي كانت أغلبهنّ أمّيات.

أمّا ما كان من أمر العمل الوظيفي، فإنّه من الصّعب تقييم النّساء بسبب غياب إحصائيّات موثوق بها؛ وخلال البحث، كان الأمر يتعلّق برغبة عبّرت عنها شريحة واسعة من المستجوبات اللاتي كنّ يدرسن، أو لم يكنَّ يعملن، أيّاً كانت وضعيتهنّ العائليّة أو مستوى دخلهن. وفق الإحصائيات المتوافرة[(57)]، تمثّل السعوديّات بين 15 بالمئة و20 بالمئة من اليد العاملة الوطنيّة (مع

عدم احتساب الأجانب) و30 بالمئة من القطاع العام. 89 بالمئة من النّساء اللاتي لهنّ عمل وظيفي يعملن في القطاع العام[(58)]، لكن اشتغال المرأة في القطاع الخاص يزداد بسرعة كبيرة[(59)]، والغالبيّة الساحقة من النّساء (98 بالمئة) يعملن في قطاع الخدمات[(60)].

إنّ الارتفاع القويّ جداً لنسبة بطالة السعوديّات (تقريباً عشر نقاط بين سنة 2000م و2008م[(61)] مرتبط من دون شكّ بالعراقيل العديدة التي تحول دون عملهنّ والتي سوف تُثار في هذا العمل. وبما أنّه يجب على هذه الإحصائيّة أن تستند إلى جمهور «الناشطين»، فبوسعنا افتراض أنّ عدد السعوديّات اللاتي يُعلنّ عن أنفسهن واللاتي يُعترَف بهنّ على أنهنّ كذلك يتضاعف أكثر فأكثر، الأمر الذي يكشف في الآن نفسه تطلعهنّ المتزايد إلى ممارسة عمل وظيفي، والاعتراف بهذا التطلّع على أنّه تطلّع شرعي[(62)]. فنسبة اللاتي حصلنَ على عمل وظيفي من بين الشابات السعوديّات أعلى بكثير[(63)]، سواء أكنّ متزوّجات أم لا[(64)]. وأخيراً، فإنّ نسبة النّساء اللاتي لهنّ عمل وظيفي في الرّياض مرتفعة أكثر من نسبتهنّ في باقي البلاد[(65)]. تعطي تلك الإحصائيّات بعض العلامات عن عمل السعوديّات بأجر، وهو أمر ليس نافلة في سياق ندرة الأعمال السوسيولوجيّة التي تتحدّث عن المملكة العربيّة السعوديّة. إنّها إحصائيّات تؤكّد ازدياد دخول السعوديّات إلى الدراسة والعمل الوظيفي، ولا سيّما من الشابات اللاتي يعشن في الرّياض. ومع ذلك فلا يوثق بها إلا قليلاً، وهي تحتوي على عددٍ من المشكلات، إضافة إلى أنّ إحصائيّات كثيرة لم تُنشر[(66)]. وفي هذا السّياق المتّسم بنقص المصادر النوعيّة منها والكمّية المتعلّقة بالمجتمع المدروس، يتشكّل موضوع هذا العمل كلّما تقدّمنا في المسح الإثنوغرافي، وكلّما تخلّصنا من كثير من التعثّر.

تتّسم أنماط حياة الشابات المدينيّات بحركتها في المدينة، ونفاذها إلى أصناف مختلفة من الفضاءات التي تنساق فيها إلى الاحتكاك والتفاعل: في أنماط نشاطها ومؤانساتها وتمثّلاتها لذاتها في العلن، وهي ما يميّزها كفئة[(67)]. وقد ظهر هذا الأمر بين أنماط حياة وممارسات الفضاءات العامة على السطح خلال العمل الميداني. فكرتي الأولى كانت ملاحظة الفضاءات المفتوحة أمام النساء في الرياض. لقد تركّز عملي الميداني بالأساس، ليس على فضاء مدينة الرياض، بل على أرخبيل من الفضاءات[(68)]، يمكن تبويبه إلى أربعة أصناف: الفرع الجامعي للإناث، وأماكن عمل نسائية ومختلطة، وفضاءات دينيّة، ومراكز تجاريّة. هذه الفضاءات ترتادها خاصة النساء الشابات، باستثناء الفضاءات الدينيّة والمراكز التجاريّة حيث يقمن فيها بأعمال معينة. قادني هذا الأمر إلى أن أتساءل عن طرائق نفاذ النّسوة إلى تلك الفضاءات. وقد مكّنتني تلك المقابلات الدوريّة أو المحادثات العارضة مع المستجوبات من إعادة بناء مساراتهن

في المدينة، والعراقيل العائليّة والاقتصاديّة التي تعيق حركتهنّ، والروابط التي يعتقدن وجودها بين جميع تلك الفضاءات. سوف يبيّن هذا العمل أنّ الحركة بالنسبة إلى الشابات السعوديّات يمثّل نمط حياة موسوم بالنفاذ إلى موارد اقتصاديّة وممارسات استهلاك مخصوصة وتنشئات وتعريفات. ولأن الشابات المدينيّات أكثر حضوراً وأكثر بروزاً في الفضاءات العامة ممّا كُنّ عليه منذ عقد أو عقدين من الزمن، فإنّهنّ يُسهمن في تحويل الحدود التي ترسم التصرّفات المقبولة في أعين النّساء الأخريات والرّجال، وفي التفاوض حول نظام عام آخر.

إخراج أنماط حياة وإنجاز هويّات: الفضاءات الحضريّة بوصفها مشاهد عامة للتفاعلات

يثير مفهوم الفضاء العامّ عدداً معيناً من المسائل بسبب تعدّد معانيه (mie!Polys) يمكن أن نميّز هنا ثلاثة أبعاد رئيسة[(69)]: ففي الغالب، الفضاء العامّ في العلوم السياسيّة، وفي سياق أعمال هابرماس (Habermas) ، يعني فضاء نقاش وتبادل ونزاع بين وجهات نظر: وهي المقاهي والصُّحف والإنترنت[(70)]، كما يثير إشكاليّات متّصلة تتعلّق بتشكّل الجماهير إثرَ دراسات عن التلقّي وعن الميادين العامة[(71)]. البُعد الثاني يتعلّق بالمكانة القانونيّة: حيث إن الفضاء العام فضاء ينتمي إلى الدّولة أو إلى الجماعات العامة، وهو تعريف يشمل الشوارع والسّاحات والمنتزهات والحدائق أو حتّى الفرع الجامعي العام أيضاً، من دون أن يشمل المراكز التجاريّة. وفي البُعد الثالث ، أخيراً، فإنّ الإشهار يمكن أن يُعتَبر، تأسّياً بـ إسحاق جوزيف (Isaac Joseph) ، الذي يستوحي من أعمال إرفينغ غوفمان (Erving Goffman) [(72)] قيمة قيد البناء بفضاءات مفتوحة للجميع، أو على الأقل، يتواجه فيها أشخاص لا يعرفون بعضهم بعضاً. واللقاءات بطبيعتها تنظّم اجتماعيّاً من خلال «شعائر استعراض أو تجنّب»، ويستطيع الأشخاص التفاعل بطرق مختلفة، فينظر بعضهم إلى بعض ويتجنّب بعضهم بعضاً ويتجاهل بعضهم بعضاً.. إلخ. وهو أمر يعود إلى الآداب العامة التي تُعتبر الشّكل الأوّل للتحضّر، بمعنى أنّها تسمح بوجودٍ مشترك غير تصارعي[(73)]. ومن الممكن ألاّ يقع احترام ذلك عبر الاستفزاز، والتهكّم والإهانة وأصناف أخرى من التصرّفات. وتُسهم هذه التفاعلات المختلفة في جعل فضاء ما أكثر أو أقل عموميّة. إنّ هذه الأبعاد الثلاثة لمفهوم الفضاء العام متمايزة، حتّى لو كانت تبعاتها المتبادلة متعدّدة: أودّ هنا التشديد على بعضها على نحو غير شامل. هكذا أظهرت بعض الأعمال كيف تهدّد خصخصة الفضاءات العامة السّمة «الديمغرافيّة» للمدينة، بأن تنبذ الأكثر فقراً[(74)]، أو على العكس، كيف يمكن هذه الديناميكيّة أن تفرز آثاراً غير منتظَرَة مثل «جعل المراكز التجاريّة عموميّة»[(75)]؛ كما أظهرت بحوث أخرى الحيف بين الرّجال والنّساء في ما يتعلّق بالنفاذ إلى الفضاءات العامة الحضريّة[(76)] في الشرق الأوسط.

إنّ مسألة حضور المرأة في الفضاءات العامة الحضريّة بلورتْ في سياقات تاريخيّة وقوميّة مختلفة، الصراعات حول تأثير «الغرب»، مثيرةً في الغالب التمسّك «بأصالة» مبتكرة من جديد، سواء أكان ذلك انطلاقاً من معانٍ دينيّة أو قوميّة[(77)]. محصّلة ذلك أنّ الفضاء العام المادّي يمكن أيضاً أن يصبح موقعاً للنقاش، لأنّ تصوّرات مختلفة للنظام العامّ تتجلّى فيه[(78)].

شبكة التّحليل هذه تسمح بألاّ نحبس موضوع هذا العمل في ثنائيّة عامّ/خاصّ، لكونها مختزلة جداً، مثلما بيّنتْ ذلك (من جملة من بيّنوا) الدراسات النسويّة ودراسات النوع[(79)] ولا سيّما في العالم العربي[(80)]. إنّ الفضاءات الحضريّة، الماديّة، التي أحيلُ إليها ليست شيئاً قانونيّاً عاماً، باستثناء الفرع الجامعي، ولا مفتوحة للجميع ـ من دون استثناء هذه المرّة ـ : إذ كلّ منها مسطّر بنمط مخصوص من الحدود، وهو ما سنتعرض له بتفصيل في القسم الأوّل. ومن دون أن نهمل الطابع الخاصّ لتلك الفضاءات من الناحية القانونية، والذي يشكّل عنصراً مهمّاً من الإشكاليّة، فإنّي أسمّيها فضاءات عامة بغية إبراز البعد السوسيولوجي والتفاعلي لهذا المفهوم، وهو بُعد مركزي في هذا التّحليل. إن الفضاءات المتاحة للشابات المدينيّات تجمع بين غريبات، ما يتباين مع شبه السجن الذي عرفه الجيل السابق من النساء في الفضاء المنزلي وفي مؤانسات العائلة الموسّعة.

أما فضاءات الحضور المشترك بين الشابات المدينيّات فيمكن أن تشبّه بخشبة مسرح، تمثل كلّ واحدة منهنّ فوقها دور الممثّلة والجمهور في الوقت نفسه[(81)]. إنّ تحوّلات أنماط الحياة والقيم، أي التصرّفات المقبولة جهاراً، ويمكن القول إنها مقبولة ولائقة، إنّما تقع بالخصوص في التفاعلات بين هذه الشابات المدينيّات الغريبات بعضهنّ عن بعض. الأمر يتعلّق بإعادة التفاوض بخصوص نظام عامّ، فالفضاءات التي تنفذ إليها الشابات الحضريات منذ فترة قصيرة تفتح إمكانات تفاعلٍ إطارها لا يزال غير محدّد تحديداً جيّداً؛ إنّ التصرّفات التي تعتبر فيه «طبيعيّة» هي في حالة إعادة تعريف دائمة[(82)]، من خلال التفاعلات في ما بينهنّ، ومع أشخاص آخرين غرباء عن فئتهنّ وأفراد عائلاتهنّ أو المسؤولين عن تطبيق القواعد الرسميّة القائمة على تأويل صارم للتعاليم الإسلاميّة. أستعمل مصطلح «قيمة» بمعنى «دليل للفعل الموصى به، لأنّه يُعتَبَرُ مناسباً، ملائماً، لائقاً، أو صائباً أخلاقيّاً»، وفق تعريف «إرفينغ غوفمان»[(83)]. هذا الدّليل الذي بمقتضاه نتبنّى تصرّفاً ما ونصنّف تصرّفات الآخرين، ينتمي في غالب الأحيان إلى اللامفكّر فيه وإلى الآلي وإلى التعوّد، بيد أنّه قد يخضع للمساءلة والانتهاك والتخريب، وإعادة التفاوض بشأنه.

وفضلاً عن ذلك، عندما تنتقل الشابات المدينيّات من الفضاء المنزلي إلى فضاءات أكثر عموميّة لم تكن متاحة لها قبل عشرين سنة، يتبنّين أنماط حياة هي أوّلاً أساليب، أي طرق في التفاوض حول صورة عن الذات في العلن. وفي الفضاءات النسائية التي لا تضع الشابات المدينيّات فيها النقاب، فإنهنّ يُواجهن نظرات الجميع إلى الجميع، وبالتالي يواجهن التزامات جديدة من حيث الظهور والسلوك وتقديم الذات في المجتمع. كان يتوجّب عليهنّ التفاوض حول حضورهنّ. تزخر تلك الفضاءات بتوتّرات مرتبطة بحاجة كل منهنّ إلى «إدارة تنوّع التجلّيات والسمة الضمنيّة للنظام القابل للمُلاحظة»[(84)]. وهي أيضاً فضاءات «تخضع لمكائد التعريفات»[(85)] عبر تقديم الذات، والمحاكاة والتقليد والمنافسة ومواقف التميز والمقامات المختلفة المُقدَّمَة في هذه التفاعلات والعناصر التي يُسعى إلى إخفائها، وكذا المؤانسات سريعة الزوال أو الأكثر ديمومة، وتكوين التجمّعات والمجموعات وإنشاء تصنيفات عمليّة تسمح بتبويب الأشخاص والمشاهد التي نواجه ونسج التضامنات وبروز التحدّث جماعيّاً، وأخيراً التصرّف بتناغم، بل التصرّف سوياً[(86)]: هذه الجوانب الأخيرة تتعلّق أيضاً بالبعد السياسي للفضاءات العامة الماديّة على اعتبار أنّها تفتح إمكانات الفعل. هذه السيرورات جميعها هي موضوع هذه الدراسة.

تضع كفاءات الشابات المدينيّات موضع شكّ حول تحديد التصرّفات التي تُعتبر مقبولة جهاراً باعتبارهنّ نساء سعوديّات، وتسهم إذاً في إعادة تعريف الأنوثة. وبالفعل، فأن تُحشَرَ المرأة في نمط محدد على أنّها «شابّة مدينيّة» ومن قِبَل «الشابّات الحضريات» الأخريات، فإن ذلك يتطلّب تبنّي تصرّفات محددة في العلن؛ وسوف أسعى لتقديم إلى أيّ حدّ يتطابق هذا الإخراج مع أشكال نسائية تروّج لها الحكومة وهيئة كبار العلماء وفاعلون عموميّون آخرون. إنّ النماذج الأنثوية مُصاغَة كجملة المميّزات الممنوحة للنّساء، من حيث الممارسات الجسديّة والحركيّة وسمات الطّباع والتآلفات والأنشطة... إلخ. وهذه المميّزات منتجة تاريخيّاً، وتشكّل التوقعات القيميّة التي تثقل كاهل النّسوة. وهي منجزة في العلن: فتكرار تلك الكفاءات يؤدّي إلى إعادة تأكيد قيم التصرّف جهاراً بالنّسبة إلى أشخاص في وضعيتهم أو على العكس إلى التّشكيك بها وإلى إعادة تحديدها[(87)]. بالفعل، فإنّ مضمون تلك القيم يمكن أن تصيبه انحيازات جرّاء تكرار سلوكيات منتهكة أو هدّامة تفلت من التصنيفات السابقة وتفرض عمل إطار جديد[(88)]. بهذا المعنى، يسمح البحث الإثنوغرافي داخل فضاءات مختلطة بتحليل النوع على أنّه «نشاط منجز دون توقّف»، و«ممارسة ارتجاليّة تنتشر داخل مشهد من القيود»[(89)]، ولكنّه أيضاً «إنجازٌ قيد التحقّق» وقع التفاوض بشأنه خلال وضعيّات تفاعل[(90)]. إنّ تحوّلات قيم النوع

مرتبطة بتحوّلات المرئي واللامرئي والنفاذ إلى المرئيّة عبر فتح الفضاءات، وطُرق النفاذ إليها والنظرات المتبادلة فيها[(91)].

إنّه لمن المفيد هاهنا أن نوضّح أنّني لا أنخرط في تواصل المقاربات التي تميّز على نحو ثنائيّ الـ «مظهر»، وتقديم الذات في المجتمع، وما يُفترض أنه «جوهر» حقيقيّ للذات، مثلما أنّني لا أقيم تمييزاً واضحَ الحدود بين دور الأشخاص وذاتيّتهم. إنّ مصطلح الكفاءة يعني أن يقوم المرء بإخراج نفسه أمام نظر الآخرين، وأن يقوم بدور بعض الوضعيّات، وأن يتبنّى الممارسات التي يظنّ أنّها ملائمة بالنّظر إلى مكانته. غير أنّ تلك الكفاءات العلنية تسهم في تعريف «الذات» وتحوّلها. قد يحدث أن تكون ثمّة «مساحة للدّور» محترمة بحسب الوضعيّات؛ فـ «الذات» محكومة ـ باستمرار ـ بضغط بين رغبة في الوحدة والتناغم وتشظّي مختلف المقامات المجنّدة قبالة الآخرين أو المُعيّنة من قبلهم طوال التفاعلات التي تنسج تماهيات سريعة الزوال تقريباً. فنحن نشارك في لقاء، لا كإنسان مجمَل، بل بمقتضى ميزة خاصّة[(92)]. أسعى إلى فهم إنتاج أنماط حياة وذاتيّات خاصة بفئة الشابات المدينيّات عبر التفاعلات في مختلف الوضعيّات، وممارسات الاستهلاك وعرض الذات، ونظرة الآخرين ودمج نماذج مهيمنة أو نماذج مضادّة، من دون أن نفترض أنّه ثمّة ذات «حقيقيّة» معاكسة لتلك المُخرجة في المجتمع وفي التفاعلات، بل ببيان كيفية بناء الذاتيّات عبر جملة من الضغوطات والتعديلات والمقاومات لمعايير هي موضوع استبطان كبير وانعكاسية (Reflexivitإ) محترمة. أما المتواري في تلك الفضاءات ـ العلاقات العاطفيّة اللاشرعيّة مثلاً ـ فلن أهتمّ به إلاّ عرضاً ـ على الرغم من وجوده في بعض التأويلات. فالعقبات العائليّة على سبيل المثال تؤثّر في وضعيّات تفاعل تجري في فضاءات عامة بعيدة على ما يبدو عن المنزل وعن العائلة.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنَّ الكفاءات ليست استراتيجيّات أو اختيارات إراديّة. فأداء نمط حياة، والسّعي إلى التلاؤم مع منوال، يُعاش عامّة بطريقة اللاّمفكَّر فيه أو أحياناً بطريقة الإلزام، الذي يفترض رسم مسافة أوليّة أصلاً. ويمرّ هذا عبر تبنّي تصرّفات تتضمّن قسطاً من العقبات. وبهذا المعنى، فإن أنماط الحياة هي أيضاً صيغ «تذويت»، وهو مصطلح يعني إنتاج الذات عبر إخضاعها لمعايير[(93)]. وتتقاسم الشابات المدينيّات طرائق تشكيل أنفسهن كذواتٍ في مجتمعاتهنّ، يخضعن لمعايير ومبادئ ملزمة، حيال الأخريات وحيال أنفسهنّ.

إنّ مفهوم التذويت، إضافة إلى كونه يترجم تصوّراً ديناميكياً للتماهي، يتيح تجاوز المأزق بين التحرّر والاغتراب: إذا كانت الشابّات المدينيّات، من خلال أنماط الحياة التي يتبنّينها، يتحرّرن

من بعض العقبات ويرسمن أنفسهنّ في مخيالات جديدة، فإنّ هذه السيرورة متضاربة، لأنّ تبني أنماط الحياة هذه ينتج منه أيضاً الخضوع إلى عقبات أخرى.

علاقات السّلطة ولعبة السلالم يمثّل التركيز على أنماط استثمار الفضاءات العامة وتملّكها من طرف الشابّات المدينيّات استراتيجيّة بحثٍ للرّبط بين سياقات شتّى[(94)]. إذ يسمح تحليل التفاعلات التي تُؤتى في تلك الفضاءات ـ ومن خلال تلك التّفاعلات ـ بتسليط الضوء على شروط المتغيّرات الملاحَظة وتوقيتها وتضاربها على حدّ سواء، ولكن من دون حتميّة. فالسّيرورات العاملة تصبح واضحة من خلال بحث إثنوغرافي، وهو ما يمثّل ورقة رابحة على المستوى الإبستمولوجي[(95)]. في حين أنّ الأعمال التي تتناول «العولمة» وأنماط الحياة تُختصر عادة في تحاليل للخطاب، وأحياناً في تعليقات مفاهيميّة من غير معطيات من الميدان تقريباً[(96)]، فتفرز بذلك تعميمات بعيدة كلّ البعد عن الموضوع المرسوم.

يبدو من المفيد هنا تأكيد أنّ مختلف مستويات الملاحظة والتّحليل تتمحور حول هذه المقاربة البحثية. حتّى إن بدت فيه التوتّرات بين مختلف المقاربات التي استخدمها، فإنّ هدفي هو قبل كلّ شيء تحليل المادّة المجمّعة في أثناء البحث الميداني.

بادئ ذي بدء، لا يهدف التركيز على التفاعلات إلى استبعاد علاقات السّلطة، بل على العكس يهدف إلى دراستها وهي تتحقّق وإلى استخراج مفاعيلها السياقيّة[(97)]. وفعلاً، فإنّ التفاعلات هي أيضاً (ولكن ليس فقط) مفاعيل لما حدث في أماكن أخرى من قبل[(98)]. إنني أنطلق من التعريف الفُوكُوِي للسّلطة: على أنّها «فعل حول الفعل» أو «سلوك على السلوك»[(99)]: وبتعبير آخر «الحكم [...] هو أن تُبَنْيِن حقل الفعل المفترض للآخرين»[(100)]. فخطاب الإصلاح وتطبيق القوانين الإسلاميّة الرسميّة، والعقبات المفروضة من طرف الوسط العائلي أو أيضاً المبادرات المتّخذة من طرف القطاع الخاصّ جميعها أفعال تتحكم وتؤثّر في أنماط الحياة التي تتبنّاها الشابّات المدينيّات، وعلى هذا الأساس ستتم إثارتها وتحليلها: فهي تمثّل بالفعل «علاقات سلطة تتقاطع، ويحيل بعضها إلى بعض وتتلاقى أو على العكس تتناقض وتميل إلى إلغاء بعضها بعضاً»[(101)]. سيجتهد هذا العمل في شرح مختلف العناصر التي تفتح أو تُغلق، إمكانات فعل للشابات المدينيّات، وتشكّل أنماط الحياة التي قد يتبنّينها، وتؤثّر في أنماط تذويت أنفسهن، وتنسج معاً أشكال حكم، وهو المصطلح الذي يعود إلى التعريف الفوكوي «للحكم» المذكور آنفاً.

إنّ بعض علاقات السّلطة مُعايَنة بشكلٍ مباشر عبر خاصيّات الفضاءات المفتوحة أمام الشابات المدينيّات وعبر تصميمها وتأمينها وطرق مراقبتها. ساعدتني أعمال ميشيل فوكو (Michel

Foucault) على التفكير في انغراس علاقات السّلطة في الفضاء، لكن بحدود معيّنة. فالمقاربة الانضباطية تساعد على التوضيح، لأنّها تحثّ على ملاحظة تقنيات توزيع الأشخاص، ولا سيما الفصل بين الرّجال والنّساء[(102)]، ولكن أيضاً أنماط أخرى من العقبات المرئيّة واللاّمرئيّة. وقد أستعمل مفهوم «عين السّلطة»، المؤدّبة والمفردنة، من قبل بعض الدراسات حول الفضاءات العامة: ففي السياق التركي، وضع «آليف سينار» تصوّراً قائماً على الـ «نظرة العامة» (Public Gaze) ، وهي نظرة مُعلْمِنَة، ويمكن أن تشكّل نظاماً معيّناً من السلوكيات وتمثّلات الذات في الفضاءات الحضريّة؛ يمكن للنّسوة المحجّبات تقويض هذا النظام والتشكيك في التّصنيف الذي يقوم عليه. ويتبنّى مقاربة الانضباط أيضاً كثيرون من منتقدي خصخصة المدن بغية التفكير في الفضاءات التي تنشأ منها[(103)]، فهم يشدّدون على ظواهر الخصوصية والإقصاء التي تنجم عن تأمين الفضاءات. ومع ذلك، فإنّ هذه المقاربة القائمة على الانضباط، وعلى الرغم من فائدتها، تعرف حدوداً؛ إذ يبدو من العسير تحديد «عينٍ» واحدة تمارس تأثيراً في شروط الشابات المدينيّات، على خطى آليف سينار، على اعتبار التّداخل المعقّد لمختلف مستويات السّلطة تحديداً. ومن ناحية أخرى، فإنّ الكتّاب الذين يستعملون المقاربة القائمة على الانضباط لوصف التحوّلات «النيوليبراليّة» للمدن وخصخصة الفضاءات العامة يميلون إلى إهمال ممارسات المستعملين في الفضاءات التي يركّزون عليها. وبذلك، فإنّ خطاب الإصلاح الذي تقدّمت به الحكومة هو، بالتأكيد، شرط ظهور فضاءات مؤمَّنة جداً مفتوحة للنّساء، لكنّه لا يحدّد استعمالات الشابات المدينيّات لها[(104)]. ويتمّ التّفاوض حول نظام عامّ أيضاً خلال حالات التفاعل بين الشابات المدينيّات. يشير «فوكو» إلى بُعد التفاعلات بين الذات والآخرين، ولكنّ هذه الأخيرة تبدو مقتصِرة عند حدود علاقات السّلطة: «إن أقررنا أنّه ثمّة علاقات «حُكميّة» بين الأفراد أو الجماهير أو شبكة معقّدة جداً من العلاقات، فإن الأشكال الكبرى للسّلطة على المعنى الحرفي للكلمة ـ سلطة سياسيّة، سلطة أيديولوجيّة إلخ ـ موجودة بالتأكيد في هذا النمط من العلاقات أي علاقات الحكم والعلاقات التوصيليّة (Conduction) التي قد تنشأ بين الرّجال»[(105)]. تبدو هذه المقاربة تقييدية، مثلما أشار إلى ذلك إسحاق جوزيف بالنّسبة إلى علم اجتماع التحضّر من خلال نقده «للفيزياء المجهريّة للسّلطة»[(106)]. على هذا النّحو، ومع أنّي أستوحي على نحو حرّ بعض المفاهيم التي صاغها ميشال فوكو، فإنّ الأعمال السوسيولوجيّة التي تنتمي إلى المقاربات التفاعليّة و/أو التداوليّة المذكورة آنفاً أتاحتْ لي معاينة تفاعلات الشابات المدينيّات ووصفها وتأويلها في تعقّدها، من دون افتراض مسبق أنّ نظرات بعضهم إلى الأخريات تقف عند حدود علاقات السّلطة.

من جهة أخرى، لا يتيح مفهومُ الانضباط التدبّرَ في إمكانية المرور من فضاء إلى آخر، وهو مأخذ عدد من الكتّاب على فوكو: فالمرء لا يقضي حياته في المدرسة أو في موقع عمله[(107)]. وفي حالة الشابات السعوديّات، سأبيّن كيف أنّ تصرّفهنّ تحديداً يتغيّر بحسب الفضاء والوضعيّة التي يجدن أنفسهن فيها، وهو أمر لا يرتبط فقط بالفضاء في ذاته، بل بالأشخاص الذين يتواجدون فيه والتفاعلات بينها. أخيراً، فقد أتاح لي البحث الميداني الوقوف على أنّ بعض الممارسات لا يمكن تحليلها لا باعتبارها خضوعاً لعلاقات السّلطة، ولا باعتبارها ممارسات مقاومة؛ إنّها تفلت من ذلك. في هذا الصّدد، من الضروريّ «العودة إلى الوضعيّات» لإعادة اكتشاف إمكانات اللّعب والمقاومة والاستراتيجية التي يتهيّأ لها ـ فردياً أو جماعياً ـ الفاعلون، والالتزام بإعادة دمجها في التّحليل. إنّ اليومي وهو أمر معروف، لا ينقصه الابتكار ولا المسافة [..]. إنّ عمق الواقع الإثنوغرافي إنّما يعود إلى أنّ اليومي يُجبِر على القيام باستكشاف المنطقيات الاجتماعيّة على نحو بعيد، كفاية، لاكتشاف كيف تتجسّد حتّى في التّجارب الذاتيّة، وعلى الأخذ مأخذ الجدّ كفاية الأحداث والوضعيّات كي تفهم كيف أنّ الأفراد هم أيضاً صانعو حياتهم»[(108)].

هكذا، لا يحدّد الخطاب الإصلاحي أنماط الحياة المتبنّاة من الشابات المدينيّات. هو سياق ضروريّ لها، وشرط يؤثّر فيها، ولا سيّما عبر أنماط أنثوية يبشّر بها، وكذلك المخيالات الوطنيّة التي يعكسها. إنّ اختلاف الدرجات بين خطاب الإصلاح وأنماط حياة الشابّات المدينيّات معقّدة، ولا يتعلّق الأمر «بتلاعب» الحكومة بالشابات المدينيّات، ولا «بتوظيف» لخطاب الإصلاح من طرف الشابّات المدينيّات. فهؤلاء يتبنَّيْن، بالأحرى، خطاب الإصلاح لحسابهن الخاصّ ورهاناتهنّ المعدودة والمنحرفة أحياناً عن سياق إنتاج هذا الخطاب[(109)]. على سبيل المثال، فإنّ غرام الشابات المدينيّات بالتنمية الذاتيّة، الذي سوف يقع وصفه في هذا العمل، هو غرام مرتبط عرضاً في مستوى معيّن بخطاب الإصلاح. لا يتعلّق الأمر باستراتيجيّة نظام حثّهنّ للحصول على نشاط مهنيّ، فهذا الجانب من العرضيّة يمكن أن يكون مهملاً في المقاربة الحتميّة. وبينما تتوسّل أغلب الأعمال عن المملكة العربيّة السعوديّة مقاربة سوسيولوجيّة إجماليّة أو اقتصاديّة إجماليّة، فإنّ الاهتمام بالحياة اليوميّة والعاديّة للسعوديّين ـ ومن ضمنهم السعوديّات- يتيح فهماً مختلفاً عن وضعيّة السيرورات السياسيّة والاقتصاديّة التي تجري. إنّ المقاربة المُدافَع عنها هنا لا ترمي إلى مقابلة الاشتغال على النّخب بالاشتغال على المجموعات الأخرى أو أيضاً التغيّرات المرئيّة بالتغيّرات اللامرئيّة، إنّما بالأحرى «التنقل بين الفضاءات المفصولة تقليدياً للحياة الاجتماعيّة وبين مستويات التّحليل الأكثر اختلافاً، مروراً من الأكثر «بنْيَنَة» إلى الأكثر «وضعَنة»، ومن الأكثر «اجتماعيّة» إلى الأكثر «فردانيّة»، كي نجعل بعضها

يضيء بعضاً»[(110)]. لقد أُثريَ فهم الموضوع من مقابلات مع عدد معيّن من «الشخصيّات» (النسويّة)، صحافيّات وكاتبات ومقدّمات برامج ونساء أعمال، هذا من جهة، ومن جهة أخرى التقاء فاعلين عموميّين يتحدّثون عن بعض أوجه أنماط الحياة النسائية أو عن حقوق النّساء: الشيخ سلمان العودة، ومحمد آل زلفة عضو مجلس الشورى على سبيل المثال. وقد أنير البحث أيضاً من مصادر مكتوبة، مثل النّصوص الرسميّة والإحصائيّة التي صاغتها وزارة الاقتصاد والتّخطيط أو أيضاً وزارة العمل أو أيّ صنف من الوثائق الرسميّة وفتاوى هيئة كبار العلماء التي تحدّد التصرّفات المسموح بها، والملائمة والمرغوبة «للمسلمين» التي تتوجّه إليهم[(111)].

إنّ أغلب الفضاءات الموصوفة هنا ممنوعة على الرّجال، وحتّى عندما تكون مختلطة فإنّ علاقات المؤانسة تتطوّر خاصّة بين النّساء، كما سأبيّنه لاحقاً. هكذا يغيّب الرّجال نسبياً من هذا العمل، مثلما هم غائبون من عالم الشابات المدينيّات القائم على الخصوصية بين الجنسين. سنستشفّ وجودهم بين السّطور: أولئك الذين يكتبون القوانين والفتاوى والأنظمة الإخوة والآباء والأزواج و«الزملاء» و«الأصدقاء»؛ أولئك الذين يحددون التصرّفات، ويقدمون الأموال، ويُعاكسون النساء على الإنترنت أو عبر الهاتف، أولئك الذين يتحرّشون أو يُساومون؛ بائعو مراكز التسوق وصرّاف السوبرماركت والحرّاس الذين يمنعون مَنْ هم مِن جنسهم من دخول الفضاءات النسائية، ورجال الشّرطة وأعضاء هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ أولئك الذين يقضون في قضايا الطلاق أو الاغتصاب، والذين يسجّلون أشرطة يشرحون فيها للنّسوة كيف يصبحن مسلمات متدينات، أو يكتبون كتباً ينصحونهنّ بالقناعة بما لديهنّ ليكنّ سعيدات. هؤلاء الرّجال مقصيّون نسبياً من العالم الذي يصفه هذا العمل، لكنّهم منخرطون في علاقات سلطة، بمعنى أنّهم يؤثّرون في إمكانات فعل الشابات المدينيّات؛ وبهذا المعنى، فَهُم دائمو الحضور في تلك الفضاءات. ومن ناحية أخرى، فإنّ أنماط الأنوثة التي تبشّر بها الخطابات الرسميّة، تتبع أنماط ذكورة يُدعى إليها كما سأشير إليه في الجزء الأوّل. لم أجد ضرورياً جمع رأي «الرّجال» (هل كان عليّ سؤالهم؟) بخصوص أنماط حياة الشابات المدينيّات، الشيء الذي قد يشكّل موضوع دراسة يستقلّ بذاته. وحدها الخطابات العامة التي يعلنها رجال عن تلك الأنماط من الحياة، وأفعال الرّجال التي لها تأثير في إمكانات فعل الشابات المدينيّات (مثل أفعال عناصر الشرطة الدينيّة، أو عمليات الابتزاز التي وُصِفتْ في الفصل الثالث)، سوف تُثار في إطار هذا العمل بما أنها ضروريّة لفهم الموضوع المدروس.

الأمر يتعلّق الآن بتفصيل هذه المستويات المختلفة. ذاك يتيح التساؤل عن فكرة شائعة في وسائل الإعلام السعوديّة، بقدر ما هي شائعة في التصوّرات الأجنبيّة عن المملكة العربيّة السعوديّة،

والتي مفادها أن «المجتمع» السعودي، وهو معروف بمحافظته الشديدة، هو الذي سيمنع الحكومة من تنفيذ تغييرات مقبولة من نخبة البلد ذات التوجه العالمي، وخاصة ما يتعلق بمكانة السعوديّات وأنشطتهنّ. يسمح البحث الإثنوغرافي بتجنّب هذا الضّرب من التفسير الذي يمكن أن ننعته بالصّندوق الأسود[(112)]. إنّ المادّة التي جُمعت تظهر أنْ «ليس هناك معارضة حادّة لعالم تتغيّر فيه الأمور وعالم ثابت. ثمّة تعدّد لانتقال آليات واختلافات ذاتيّة تبدّل العلاقات المقدّمة عن نظام الأسماء، وعن الخطابات مع نظام الجسد، وعن الشّروط التي تشكّل على نحو مخالف الفضاء الذي تكون فيه العلاقات بين الجنسين مُدْرَكَة، وتُظهر ما لم يكن كذلك، أو تقول ما كان مكتوماً. هناك هذا العمل المنتشر الذي ندركه بالكاد، وهناك مشاهد فريدة حيث تتركّز لعبة المتناقضات، وحيث تكون تلك التناقضات معلنة ومتجلّية «للجميع»[(113)].

ب ـ تجربة البحث الميداني والمنهج الإثنوغرافي يستوحي بحثي الميداني من المنهج الإثنوغرافي في حدود الممكن، كامرأة أجنبيّة من دون مَحْرم في المملكة العربيّة السعوديّة، لا تستطيع مثلاً الحصول على بطاقة إقامة، وعليها تبعاً لذلك تقليص مدّتها. لقد قضيت في الجملة نحو عشرة أشهر، وتحديداً في الرياض، ما بين نيسان/أبريل 2005م وكانون الثاني/يناير 2009م. وطبيعة علاقتي بالميدان جزء لا يتجزّأ من هذا البحث، ولهذا فضّلت التعبير بضمير المتكلم طيلة عرضه.

اختيار الميدان: أربعة فضاءات للبحث على الرّغم من الصعوبات الملموسة، أبقيت في بالي مثال المنهج الإثنوغرافي في أثناء البحث الميداني والتّحليل، من خلال الملاحظة والقيام بالمقابلات المعمّقة والكتابة اليوميّة في سجلّ الميدان، وأيضاً من خلال تمشٍّ يقوم على التعاطف مع المستجوبات والسّعي إلى فهم رؤيتهن للعالم مع ضرورة رسم مسافة إزاءهن[(114)]. يبدو مفيداً الرّجوع إلى ظروف إنتاج هذه المادّة الإثنوغرافية، خاصّة وأنّ باحثين قلائل جنحوا إلى هذا النموذج من البحث الميداني في المدن السعوديّة. إنّ البحث الميداني الذي قمت به يستند إلى ملاحظة ممارسات الشابّات السعوديّات داخل فضاءات يستثمرنها، وكذلك إلى مقابلات، رسميّة تقريباً، مع شابات سعوديّات يعشنَ في الرّياض. وقد حاولت قدر الإمكان أن أندمج في مجموعات تعارف، وكان ذلك عسيراً بسبب بعض خصوصيّات ميداني. فخارج الجامعة، قليل هو عدد النّساء الشابّات اللاتي يقمن مجموعات مؤانسة «شلّة»، على عكس الشباب. وغالباً ما تمّ إجهاض البحوث الميدانية حول مجموعة التعارف المتبادل. وكانت اللّقاءات صعبة التنظيم، متباعدة في الزّمن. هذه العراقيل التي تواجه التحرك والمؤانسات النسائية، والتي مثّلت صعوبة سيتمّ تحليلها. دفعتني تلك العقبات إلى دراسة أشكال أخرى من المجتمعات، كما دراسة مجتمعات التعارف المتبادل، ولا سيّما عالم اللّقاءات بين الغرباء في فضاءات مقسّمة[(115)].

يبدو مهمّاً، في مناسبة أولى، تمييز كلٍ من الفضاءات الأربعة للبحث، قبل العودة إلى المكانة التي منحتني المستجوبات، والأسئلة التي تثيرها الصداقة في البحث الإثنوغرافي، وأخيراً البَوْن بين تجربة العقبات لديهنّ وتلك التي كنت أكابدها بنفسي يومّاً، والتي تبيّن أنّ تحليلها غني جداً.

أحد أوّل الفضاءات التي تمكّنت من ملاحظتها كان الفرع الجامعي النسائي. فطوال زياراتي المتعددة إلى الرّياض، قضيت صباحات عديدة برفقة طالبات جامعة «الملك سعود» في فرع «عليشة» الكبير (وهو اسم الحيّ الذي يوجد فيه الفرع، جنوبي الرّياض)، حيث تشمل كلية التربية وكلية الآداب وكلية اللغات والترجمة وكلية الحقوق والعلوم السياسية وكلية إدارة الأعمال. أمّا الطالبات اللاتي يتّبعن مسارات الطبّ أو الحاسوب أو العلوم (الرياضيّات والفيزياء والكيمياء...) فيتحوّلن إلى فرع نسائي آخر في جامعة «الملك سعود» ذي حجم أصغر في حيّ «الملز». وفي جامعة الملك سعود، فإنّ معرفة الطالبات على قاعدة مستويات الدّخل مختلفة جداً، على خلاف الكلّيات الخاصّة التي تضاعفت خلال السنين الأخيرة (جامعة الأمير سلطان، جامعة اليمامة، وجامعة الفيصل)، والتي كنت أستطيع فيها بالتأكيد إدارة ميدان بحثي بيسر أكبر[(116)]، ومع ذلك لم أكن أرغب في الاكتفاء بالفئة الأيسر.

وبالإضافة إلى ذلك، ولأسباب عمليّة، فإنّ دخول فرع «عليشة» كان أيسر لي من دخول الفروع العامة الأخرى، وذلك لوجود ساحة هائلة فيها طالبات كثيرات جداً ـ فهو الفرع الأكثر استقبالاً للطّالبات في الرّياض. وكان من السهل التواجد فيه من دون أن يتفطّن لك الأمن والإدارة، باعتبار سنّي وبشرط التزامي بالزيّ نفسه الذي تلبسه بقيّة الطالبات. لم يكن ذاك هو حال الفروع ذات المساحات الصغيرة والمراقبة جيّداً كالقسم النسائي لجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية في «البطحاء» و«الملز»، أو داخل كلّيات التربية المخصصة لإعداد المعلّمات والأستاذات عبر تطبيق النظام المتّبَع نفسه في التعليم العام الابتدائي والثانوي. وحتّى أدخل الفروع الأخرى احتجتُ إلى تصاريح رسميّة لم أتحصّل عليها إلاّ بعد مطالب عديدة وتذكير متكرر من قبل مركز فيصل للأبحاث الذي أرتبط به كباحثة زائرة. وحالما تحصّلت على تلك التّصاريح، استُقبلت بطريقة شكليّة ومؤطّرة جداً. وإذ انتهت الزيارة لم يكن بوسعي العودة إلى الفرع. في أحد فروع جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة كان عليّ الإجابة عن أسئلة طُرحت بنبرة عدائيّة من قبل عشرين أستاذة اجتمعنَ في مكتب المديرة، وجلسنَ في شكل دائرة حولي، قبل أن يتسنّى لي الوصول إلى الطالبات اللاتي تمّ اختيارهنّ من طرف الإدارة حتى. وفي الفرع الآخر منعتني المديرة من زيارة الموقع بمبرر أنّ حضور أجنبيّة قد «يثير الطالبات»؛ لذلك قضّيتُ اليوم محصورة في قاعة رديفة لمكتبها أستقبل الطّالبات المختارات من قبل الأساتذة للقيام «بمقابلة».

في إحدى كلّيات التربية، رفضت المديرة أيضاً أن أزور الموقع لكوني بحاجة إلى إذن من وزارة التربية يسمح لي بذلك: فسّرت لي أنّها كانت تخشى من أن أكتب «أشياء سلبيّة»، وأنّ ذاك يعود عليها بالوبال. أخيراً، في معهد الإدارة الذي يفرض إعداداً قصيراً، ويعدّ لسوق الشغل (في سنتين)، تحصّلت على حقّ زيارة المبنى بصحبة مسؤولة العلاقات العامة، من دون أن يُسمح لي بالكلام مع الطالبات. كي أقوم بذلك كان عليّ طلب إذنٍ خاصّ، هكذا قيل لي. وبالنتيجة، فإن الظروف لم تكن متوافرة في تلك المواقع المختلفة لإجراء بحث ميدانيّ إثنوغرافي. وبخلاف ذلك، كنت ألتقي في فرع «عليشة» مجموعات مختلفة من الطالبات، التقيتُ بعضهنّ على مدى سنوات في أثناء زياراتي المختلفة، وكنّا نجلس لساعات في ظلّ نخيل باحة الجامعة، أو نفترش الأرض في المقاهي نتجاذب أطراف الحديث في حكايات الجامعة وفي حكاياتهنّ. وانطلاقاً من مجموعات التعارف الصغيرة تلك، كان بإمكاني ملاحظة العيش في فضاء الجامعة والتفاعلات بين الطالبات. لم أكن أدرس معهن ـ حتّى وإن حضرت بعض الدروس والمحاضرات ـ ، لكنّ اللاتي كنّ يعرفنني كنّ يتعاملن معي كما يتعاملن مع صديقة تأتي لرؤيتهنّ في الجامعة بما أنها تشكّل أيضاً مكان التقاء ومؤانسة.

أما في ما يتعلّق بفضاءات العمل، فقد تمكّنت من قضاء حوالى شهر ونصف يومياً في جمعيّة خيريّة سوف تُسمّى هاهنا الجمعيّة (أ)[(117)]، كانت تشغّل حوالى أربعين شابة سعوديّة. كان ذلك ممكناً بفضل موافقة المسؤولة، موافقة كان ميؤوساً منها للقيام ببحث ميداني في مواقع عمل أخرى، غالباً ما اصطدمت بها بمطالب ترخيص أو برفض التعاون. في الجمعيّة (أ)، قرّرت القيام بمقابلات مع العاملات، الشّيء الذي أتاح لي في الوقت نفسه الاطلاع على كثير من المعلومات المتعلّقة بمسارهنّ الشّخصي، وجعل حضوري أقلّ مدعاةً للريبة، فملاحظة موقع عمل من غير عمل، ومن غير القيام بمقابلات كان يبدو من دون شكّ أمراً غريباً. فبين مواعيد المقابلات، كنت أبقى على عين المكان لأراقب حياة موقع العمل ذاك المخصص كلياً للنساء، أقضي الوقت متنقلة بين مختلف المكاتب المشتركة بين عاملات عديدات. كنت أحضر اجتماعات العاملات وحصص تدريبهنّ مع المسؤولة. كما استطعتُ أيضاً مرافقة المرشدات الاجتماعيّات في زيارات منزليّة لمنتفعاتٍ من الجمعيّة. وبالتالي، كنت في قلب التفاعلات. وكنت أستطيع ملاحظة كلّ شيء، وكانت المنتفعات يعتبرنني مرافقة المرشدات الاجتماعيّات. وقليلاً ما التقيتُ عاملات الجمعيّة خارجها، ما عدا واحدة منهنّ.

كما تابعتُ في مناسبات عرضية مواقع عمل أخرى؛ وقد وجدتني مجبرة أحياناً على الاكتفاء بمقابلات مع عاملات خارج الجمعيات، بسبب المصاعب التي يمثّلها الحصول على موافقة

رسمية. مستجوبات عديدات ركبنَ مخاطر إزاء الإدارة التي كنّ يشتغلن أو يدرسن تحت إشرافها، فكنّ يقترحن عليّ المجيء للقيام بالبحث من دون علم الإدارة، ويتحمّلن في ما بعد التّبعات (عتاب رئيساتهنّ اللاتي كنّ يُجبنهن بأصناف شتّى من التبرير) في حالة إذا تمّ اكتشاف هذا الأمر.

إنّ القطاعات التي تشغّل أكثر من غيرها الشابات السعوديّات في الرّياض هي المدارس، وفي الغالب الخاصّة منها (في المدارس العامة أغلب مواطن الشّغل يحتلّها الجيل السابق) والبنوك والمستشفيات. واستناداً إلى ما استطعتُ معاينته، لا وجود لإحصائيّات في هذا الصّدد. لقد قمتُ بمقابلات عديدة مع نساء شابّات، يشتغلن طبيبات في مستشفيات وممرّضات ومعالجات وكاتبات ومضيفات ونساء من مهن أخرى أكثر أو أقل تأهيلاً؛ في مدارس خاصّة؛ وفي بنوك كثيرة، سواء في القسم النسائي أو في المقرّ الرئيس المختلط؛ ومع أساتذة (ولا سيّما في المدارس الخاصّة)؛ وأخيراً مع سعوديّات يعملن في مجالات أخرى كنّ قد أنشأن مشاريعهنّ الخاصّة... إلخ. وشكّلت الفضاءات الدينيّة موقع البحث الأقلّ قابليّة على النفاذ إليها. شرعت في القيام باتّصالات القسم النسائي لجمعيّة دينيّة، وكنت أرجو القيام بالبحث الميداني على مجموعة ناشئات، لكنّ توجّس المشرفات على المجموعة بدا غير قابل للتجاوز. فبُعيد بداية بحثي، هُدّدتُ بالطّرد من البلاد من قبل إحداهنّ إن واصلتُ القيام باتّصالات مع المشارِكات من المجموعة. لم أتمكّن البتّة من معرفة إن كان هذا الأمر فعلاً معزولاً أو مؤسّسياً مرتبطاً بمناخ التوجّس، بفعل الرّقابة اللصيقة التي تقوم بها مؤسّسات الدّولة للمنظّمات الدينيّة، وذلك إثر العمليّات التي قام بها ناشطون إسلاميّون على الأرض السعوديّة منذ سنة 2003م. وعندما عدت من جديد لزيارة هذه الجمعيّة بعد عام، بمناسبة المشاركة في محاضرة، وكنت بصحبة شخصيّة ذات وجاهة في الأوساط الإسلاميّة النسائية، استُقبلت استقبالاً حسناً. ثمّ عدت مرّة أخرى بمفردي لحضور ندوة أخرى بعد سنتين، وأخبرتني عضوتان من مجموعة «الناشئات» أنّهما سترافقاني إلى الباب، وأنه بإمكاني المغادرة إن رغبت بسبب امتلاء القاعة. أظنّ أنّ الأمر كان شكلاً مهذّباً لطردي! وضعيّة مشابهة حدثت في مركز دينيّ آخر بداية 2009م. ليس مؤكّداً أنّ هذا التوجّس مرتبط بمقامي باعتباري أجنبيّة غير مسلمة، فسعوديّات أردنَ القيام ببحوث في مواضيع مختلفة، قلنَ لي أنّهنّ أُخذْن تلقائياً على أنهنّ جاسوسات من قبل مخاطبيهنّ، زيادة على ذلك ضُربت عليهن مراقبة شديدة من قبل مؤسّسات الدولة، الأمر الذي جعل عملهنّ صعباً إن لم نقل مستحيلاً.

البحث الميداني حول الفضاءات الدينيّة تمّ في أغلب الأحيان خارجها، ما عدا النّدوات العامة التي كنت أحضرها في جمعيّات مختلفة ومؤسّسات ومراكز لحفظ القرآن. ومع ذلك فقد أتاحت لي المقابلات مع نساء شابّات منخرطات في تلك الفضاءات، كما المشاركة في اجتماعات دينيّة

في المنازل، فَهمَ بعض المسائل. أخيراً وبعد أشهر عديدة من بداية عملي الميداني، أدركت أنّ الفضاء التّجاري يشكّل فضاء مهماً للشابّات المدينيّات، على الرغم من أنهنّ لا يرتدنه كلّ يوم. غير أنّ البحث الميداني حول مكان كهذا المكان الذي يجمع بين أشخاصٍ غرباء عن بعضهم بعض في حضور مختلط، يطرح مشاكل عمليّة: فالمنهج الذي يقضي بالتجوّل في مركز التسوق لمعاينة ما يجري يفضي بالفعل إلى مادّة فقيرة في ما يتعلّق بممارسات الزبائن. كنت أحوز مادّة حول مراكز التسوق جُمِعت من خارج تلك الفضاءات، فالخطابات الدينيّة المحدّدة للآداب الحسنة المطلوبة لارتياد المراكز التجاريّة، ومقالات الصّحف المحلّية والأجنبيّة التي تكشف المخيال الذي يحيط بهذا المكان، والطريقة التي تثير فيها المستجوبات قضية مراكز التسوق في أثناء المقابلات، أو أيضاً المحادثات بين البنات والتي تسنّى لي مواكبتها في سياقات لاشكليّة، والتي تتناول المقارنة بين المجمّعات التّجارية المختلفة أو التي تروي الحكايات التي حدثت لإحداهنّ داخل تلك الفضاءات. هذه الخطابات توجّب مواجهتها بملاحظة الممارسات، ما يفرض أن نكون ضمن فريق من المستجوبات لتجاوز طابع «النّكرة» الذي يبدو على المكان. كنت «مدعوّة» بانتظام إلى مركز التسوق من قبل صديقات سعوديّات مساء الأربعاء وأيام الخميس والجمعة، وهي أيّام نهاية الأسبوع. وقد شكّلت هذه الدعوة أكثر حصص العمل إثارة بالنسبة إلي. طبعاً تأثّرت هذه اللّقاءات بحضوري، لقد كان بالإمكان مع ذلك أن تقع في غيابي. كان لهذه الزيارات إلى المجمّع التّجاري أهداف متعدّدة، لا يقصي أحدها الآخر: المحادثات بين الصديقات حول قهوة إيطاليّة أو التجوّل أو التبضّع. وفي تلك المناسبات تمكّنت من ملاحظة ممارسات السعوديّات في مراكز التسوق، وأصناف المشتريات التي يقمن بها، ومع مَن يذهبن إلى هناك... إلخ.

من ناحية أخرى، كان مركز التسوق فضاءً حاضراً بكثرة في حياتي اليوميّة بالرياض: فبسبب شروط حركتي الشخصية في المدينة، كنت أرتادها تقريباً يومياً. كنت أتناول الغداء في مراكز التسوق، لأنّ المقاهي والمطاعم الأقرب إلى مكتبي في مركز الملك فيصل للأبحاث كانت ممنوعة على النّساء. وغالباً ما كانت المستجوبات يواعدنني في مركز التسوق، وإذا كنّ متأخّرات فقد كنت أنتظرهنّ هناك. أحياناً كنّا نتفسّح معاً قبل المقابلة أو بعدها. إضافة إلى ذلك، يحدث أن أقضي الوقت في مركز التسوق بين موعدين، بدل الرّجوع إلى مقر إقامتي (في الحيّ الدبلوماسي)، الواقع على أطراف المدينة وصعب البلوغ بسبب حواجز الشّرطة. هكذا عرفت أهمّ مراكز التسوق في الرياض، لأنّي كنت مضطرة إلى قضاء الوقت فيها جرّاء التأخير في المواعيد أو إلغائها، والصّعوبات الشخصية في التنقّل في أرجاء المدينة. ولفهم السياسات التجاريّة التي كانت تصنع تلك الفضاءات، استجوبت مشرفات مراكز التسوق والعاملات فيها.

أخيراً، يُعتبر بحثي الميداني مدوّياً بالنسبة إلى أرخبيل، على شكل فضاءات مفتوحة للنّساء داخل المدينة. إن القيام ببحث ميداني في مدينة تشبه فضاءات مغلقة متجاورة، وقليلاً ما استكشفها الباحثون في العلوم الاجتماعيّة[(118)]، يُخشى فيه عدم القدرة على التّمييز بين العادي والاستثنائي من بين الوضعيّات التي «التقيتُها». هذه الصعوبات حرّضتني على مضاعفة أماكن الملاحظة. لا بد من أن أشير أيضاً إلى صعوبة النّفاذ إلى العلاقات العائليّة، من جهة كَوْن الفضاء المنزلي لسكّان الرياض السعوديّين هو، بشكل عامّ، مغلق أمام الأشخاص الأجانب عن العائلة. فعندما كنت أستَقبَل في منزل المستجوبات، كان ذلك يتم في غالب الأحيان في قاعة الاستقبال (المجلس)، المخصّصة للضيوف ولتجميل وجه العائلة أمام العالم الخارجي. وحتّى لو استُقبلت داخل فضاء الحياة العائلية، كان ذلك يحصل عموماً في غياب الرّجال طبقاً لمبدأ الفصل. لم يكن متاحاً لي النّفاذ إلى التّفاعلات بين جميع أفراد العائلة، اللّهمّ إلا في بعض الاستثناءات. أُتيحت لي فرصة فهم بعض المسائل عن العائلة الموسّعة في أثناء الاحتفالات العائليّة والأعراس التي دعتني إليها المستجوبات. لكن بصورة عامّة، فإنّ العائلة ـ التي لا تمثّل على أيّ حال موضوع هذا العمل ـ حاضرة، وخاصة من خلال القصص التي ترويها المستجوبات أكثر ممّا هي حاضرة من خلال الملاحظة. فالوسط العائلي للمستجوبات، ولا سيّما الرّجال (أب وإخوة ـ وزوج وعمّ) يمثّل في بحثي الميداني واقعاً «حاضراً ـ غائباً» حتّى نستعيد مقولة أوليفييه شوارتز (Olivier Schwartz) [(119)]، بمعنى أنّ المستجوبات يتحدّثن عنهم كثيراً، وأنّ تلك القصص تتيح فهم بعض تصرّفاتهم في الفضاءات التي نفذن إليها.

اختيار المستجوبات لأنني لا أريد أن أُشيِّئ الفئة التي أدرسها، بل فهم ديناميّات الإدماج والإقصاء القائمة بين النساء الشابات اللاتي يعشن في الرياض، فلم أنطلق من مقاييس صارمة لتعريف «العيّنة». كنت بالأحرى منقادة بضرورة جمع قصص حياة ـ في الوقت نفسه المسارات والأنشطة اليوميّة ـ لنساء شابّات مختلفات عن بعضهنّ بعضاً في مستوى الدخل والانتماءات العائليّة والاجتماعيّة، والأحياء المسكونة والمرتادَة، حتّى يتسنّى وضع دراستي في السّياق على نحو صحيح، على الرغم من النّقص الملاحظ في الدراسات حول هذا الموضوع. إن المستجوبات في معظمهنّ بنات ما بين العشرين والثلاثين من العمر؛ وهنّ إما يدرسن أو يعملن أو يبحثن عن عمل، متزوّجات أو عازبات أو مطلّقات[(120)]. التقيت بهنّ داخل الفضاءات التي كنت ألاحظها، بواسطة مستجوَبات أخريات، أو من خلال النّدوات والمناسبات النسائية مثلاً. وبما أنّه كان من العسير البحث داخل الفضاءات الدينيّة النسائية، سعيْتُ إلى عقد اتّصالات مع نسوة منخرطات في أنشطة دينيّة في أثناء ندوات عامة لداعيات، ثمّ مقابلتهن خارج تلك الفضاءات.

لم أكن أرغب في الاقتصار على طريقة «كرة الثّلج»، التي تمثّل خطرَ مضاعفة المستجوبات اللاتي يتقاسمن سمات متشابهة أو إقصاء بعض العينات التي لم تقصدني مباشرة. لهذا، كنتُ غالباً ما أتوجه بالحديث إلى نساء لا أعرفهنّ، في الفرع وخلال النّدوات، ولا سيّما الدينيّة منها، قبل أن يوافقن في ما بعد على المشاركة في بحثي، بل قد يصبحن مرشدات كان فضلهنّ كبيراً لتقدّم البحث. من العسير أن نموقع المستجوبات على نحو دقيق من زاوية نظر «الطّبقة الاجتماعيّة»، وفي سياقٍ استطاعت فيه بعض العائلات أن تكوّن ثراءً سريعاً، من دون أن يكون ذلك دلالة على مستوى تعليمي مرتفع، أو تاريخ عائلي يُتباهى به، وخاصّة من دون أن يتماهى الأشخاص بوضوح في طبقات. أغلب المستجوبات ينتمين إلى طبقات اجتماعيّة مختلفة، لكنهنّ يعتقدن أن عائلاتهنّ ينتمين إلى طبقات متوسّطة، وأنها بين الطبقة التي تنتمي إليها العائلة المالكة من جهة ، والفقراء من جهة أخرى . وإضافةً إلى ذلك، وفي أثناء فترات أخرى من المحادثة، يمكن أن يُحِلنَ إلى شرائح مختلفة: البدو والحضر وأهل الجنوب وأهل الشّرقية وأهل الحجاز (المنطقة الغربيّة للمملكة حيث توجد مكّة والمدينة وجدّة)، وأصحاب البشرة السمراء (السّود)[(121)] المتحدرين غالباً من أسر كانت مُستعبدة سابقاً قبل تحرير العبيد في السعودية، أو أيضاً القرويّين أولئك الذين لا يعيشون في المدينة (سواء أكانوا «مستقرّين» أو بدواً تحضروا). وكثيراً ما تنعت المستجوبات تلك المسائل المتعلّقة بالانتماء الاجتماعي والجغرافي والعائلي بلفظة خلفيّة. شرائح أخرى مستعملة من طرف المستجوبات مثل «الملتزمات» و«المنفتحات» أو «المتحرّرات» و«المتشدّدات»... إلخ. هذه الصّفات سيتمّ تحليلها في ما بعد. وبدل مطابقة تصنيفاتي تلك مع أقوال المستجوبات، بدا لي وجيهاً تحليل التأويلات والتقسيمات اللاتي كنّ يقمن بها في وضعيّات مختلفة. وعلى أيٍ، في ما يتعلّق بالطبقة، وحتى نضع المقابلات في سياقها تماماً، أشرت إلى مستوى دخل العائلة بشكل تقريبي، معتمدة على مهنة الأب (فأغلب أمّهات المستجوبات لا يشتغلن)، والأحياء التي يقطنونها، نوعية السّكن ووسيلة النّقل، إمكانيّة السفر إلى الخارج من عدمه. إنّ المستجوبات من مستويات دخلٍ مختلفة جداً، وبعضهنّ يتعرّضن إلى صعوبات ماليّة واضحة.

أمّا شريحة «الملتزمات» (Engag!e en religion) فإنّ تدقيقاً يفرض نفسه. على الرغم من أنّ هذا المصطلح يفتقر إلى كثير من معنى في الفرنسيّة، فقد فضّلته على «إسلاموي» و«إسلامي» و«سلفي» و«وهّابي» ونعوت أخرى يمكن أن تؤدّي إلى الخطأ من خلال دلالات عديدة. فالالتزام عامة هو قيام المؤمن بجميع الفرائض والواجبات الدينيّة، التي تُفسر في الحالة السعوديّة على نحو متشدّد طبقاً لفتاوى هيئة كبار العلماء، المؤسّسة الدينية الرسميّة. فأن يكون المرء ملتزماً

دينياً، لا يعني ذلك خطاباً نقديّاً لحكومة أو ممارسة نضاليّة. بعض الملتزمات دينياً يعتقدن أنّه من واجبهنّ دعوة النّساء الأخريات إلى نشر الأفكار الدينيّة المحافظة. بعضهنّ مسيّسات بوضوح ويعارضن توجّهات الحكومة الموالية للغرب. وتعتبر أخريات أنّ «التزامهنّ الدّيني» اختيارٌ شخصي صرف، ويعكس من ناحية أخرى الخطاب المهيمن اليوم الذي ينادي إلى «التسامح» و«الاعتدال».

إجراء المقابلات وتحليلها من الصّعب إحصاء المقابلات التي أُجريت باللّغة العربيّة، لم أنجز أكثر من مئة مقابلة لذوات مؤهّلات متنوّعة، بعضها ساعد على إنجازها تبرير وجودي هناك، كما في الجمعيّة (أ). لقد وقعت المقابلات إمّا داخل فضاءات كنت أستقصيها أو في مقاهي مراكز التسوق أو في منازل المستجوبات. في تلك الحالة، كانت أمّهات المستجوبات في الغالب حاضرات في بداية المقابلة، أو يأتين للتّرحيب والجلوس معنا في أثناء المقابلة، باعتبارهنّ ربّات البيوت، لاستقبالي ولمراقبة هذا الذي جاء للحديث إلى ابنتها، ولمراقبة صنوف الأسئلة المطروحة. وفي أغلب الأحيان، استفدتُ من ذلك الطارئ، لاستغلاله في جمع عناصر تتعلّق بمسار العائلة، وأحياناً أشرع في إقامة مقارنات بين الأجيال، فأسأل الأمّ عن تجربتها الخاصّة. المقابلات الأكثر عمقاً والمسجّلة، تمّت بالخصوص في نهاية بحثي الميداني. قبل هذه المرحلة لم تُسجَّل كثير من المقابلات. من المهمّ، بالنّسبة إلى سكّان الرّياض من السعوديّات، أن يكنَّ لامرئيّات، فهنّ يعتنين بدقّة بعدم نشر صورهنّ، لأنه أمر قد يجلب لهنّ مشاكل «ابتزاز»، وهو ما سنتعرض له في الفصل الثالث. يبدو لي أنّ هذه العلاقة الخاصّة في المجتمع تضيف مصدراً من التوتّر إلى عملية التسجيل الصّوتي في أثناء المقابلات. إنّ تأكيد الطابع السرّي لعمل البحث الميداني يسمح بطمأنة مخاطباتي. خلال المقابلات غير المسجّلة سعيتُ إلى أن أخطّ أقوال المستجوبات على نحو دقيق جداً، حتّى وإن كنت واعية بإضافة كثير منها. هذا جزء من حدود بحثي الميداني. خلال التّدوين حاولت الحفاظ على كلماتهنّ على الرغم من الترجمة، ما أدى أحياناً إلى انحرافات خرقاء. أمّا الكلمات التي استعملنها باللغة الإنكليزيّة - في حين أنّ قليلاً منهنّ يتحدثن تلك اللّغة بطلاقة - فلم أترجمها، بهدف استرجاع طريقتهنّ في الكلام. إضافةً إلى ذلك، ذكرت المقابلات المسجّلة أكثر من الأخرى، لأنّي كنت أستطيع تدوينها بأمانة أكثر. وعندما كانت الأقوال غير مألوفة سعيت إلى تدقيقها.

أمّا ما هو من أمر التّحليل، فلقد اجتهدت لاحترام «مستويات التفكيك الثلاثة المتداخلة [للمقابلة]، والتي يتعيّن ألاّ يُهمل أيّ منها، على الرغم من تعقّد تشابكها الدّائم: (أ) معلومات عن العالم (عن «الوقائع»)؛ (ب) معلومات عن وجهة نظر مخاطِبتي عن العالم؛ (ج) معلومات عن

البنية التواصليّة للمقابلة»[(122)]؛ أي عن التفاعل بين الباحث والمبحوث. ولمقاطع المقابلات المذكورة في النصّ أهداف مختلفة. فهي أحياناً إخباريّة، تتيح استرجاع حدثٍ ما رُوِيَ بعبارات المستجوبات؛ وأحياناً أخرى تتيح إظهار التصنيفات المستعملة من المستجوبات والمعنى الذي تمنحه لتجربتِهنّ اليوميّة. ويحدث أن تجنح المستجوبات إلى تحليل سوسيولوجي لمجتمعهنّ، وأن آخذ بعض عناصر التحليل مع وضعها في سياقها، إذ إن تجربتهنّ في مجتمع الرّياض أطول من تجربتي. أخيراً، أستعمل أحياناً المقابلات لِما تظهره من التفاعل الفريد بين المستجوبات والباحثة على معاني المقامات.

أن تبحثي كأجنبية إنّ الجهر بالوضعيات المستخدمة في أثناء التفاعلات بين المستجوبات والباحثة، يتيح وضع المقابلات في السياق وفهم بعض عناصرها على نحو مختلف. ففي أثناء النّدوات والمداخلات الأكاديميّة في موضوعي، سئلت أحياناً كيف سآخُذ بعين الاعتبار كوني «امرأة شابّة» أبحث في موضوع «النّساء الشابات». هذا السّؤال الذي يشهد على ثبات مقولة «الذَكَر ـ المحايد»، لأنّه من النادر أن يُطرَحَ على باحثين ذكور، قادني مع ذلك إلى التّفكير في أنّي لم أكن في المنطلق «امرأة شابّة» تحديداً في أعين المستجوبات. وبتعبير آخر، فليست تلك هي الوضعية التي كُنّ يستحضرنها في البداية لتمييزي. ومثلما لاحظ ذلك فريق من الباحثين الشبّان عقب ورشة تفكير في العلاقة بمبحوثاتهنّ ـ فأعمالهم الميدانيّة تشترك في كونها وضعتهم أمام مستجوبات في سياقات مختلفة ـ فإنّ جنس الباحثة ليس هو البُعد الوحيد الذي يمنح وضعية؛ «نوعان آخران ضروريّان للغاية: نوع الطّبقة الاجتماعيّة، ونوع «الهويّة الوطنيّة»»[(123)]. بوسعنا أن نضيف إليهما مقولات أخرى، بالنّسبة إلى حالتي، فإنّ النّوع شرطُ إمكان ميداني: فباحث ذكر لا يستطيع تدوين ملاحظاته التي تتطلب الاختلاط بمجموعات من النّساء في المملكة العربيّة. غير أنّ هذا البُعد لهويّتي (كأجنبية) لا يترتب عليه أيّ قرب بدهيّ من المستجوبات بادئ ذي بدء.

وفي سياق ما بعد 11 أيلول/سبتمبر وأمريكا بوش، كنت هدفاً لسلسلة من الألغام كان عسيراً عليّ تجاوزها. كنت بدءاً معتبرة «غريبة»، جئت لأكتب كتاباً فاضحاً عن هذا المجتمع المحافظ؛ أو، وهو الأدهى والأمرّ، إعطاء دروس في «تحرير المرأة» للسعوديّات. بعضهم كان يشتبه بأنّي جاسوسة. هذا التوجّس الأوّل كان يُترجم بالسؤال عن الباحثة، خضعت له من قِبَل بعض المستجوبات «من يموّل بحثك وإقامتك هنا؟»، «لماذا تريد فرنسا أن تعرف المزيد عن أنماط حياة النّساء في المملكة العربيّة السعوديّة؟»، «ما رأيك في الحرب على العراق؟ وفي وضعيّة الفلسطينيين؟». لقد حُشر مسعاي آنياً في سياق رهانات سياسيّة أوسع. هذه «الاختبارات

الإثنوغرافية»[(124)]، التي كنت مجبرة في أثنائها على الدّفاع عن نفسي، كان لها فضلُ إظهارِ الشّحنة السياسيّة المرتبطة بكلّ ما يمسّ نشاطات المرأة، لكون بعض مخاطَباتي يربطنَ هذه المسألة بجملة من علاقات السلطة، الوطنية والدوليّة، والتي لم أقدّرها حق قدرها قبل بحثي الميداني.

بطبيعة الحال، لا نقصد بهذا العرض وصم المستجوبات، اللاتي يمكن أن يوضع ردّ فعلهنّ في سياق طابع حضوري غير اللائق فعلاً بين ظهرانيهنّ، ولتاريخ العلاقات بين المملكة العربيّة السعوديّة والبلدان الغربيّة الموسومة بالهيمنة الأمريكيّة وبممارسة التجسس في آن[(125)]. الأمر يتعلّق بالأحرى بتدقيق الطريقة التي يتمّ بها تنميطي في أثناء التفاعلات، وخاصّة دحض فكرة التعامل مع الباحثة أوّلاً وقبل كلّ شيء «كامرأة» من طرف «نساء». في المقاربة النظريّة للفئات، كما في البحث الميداني، تبدو النزعة الجوهرية محدودة، والوضعيات المستخدمة من هنا وهناك تتغيّر في أثناء وضعيّات التفاعل.

ولأنهنّ يتوجّهن بالحديث إلى «أجنبيّة»، فغالباً ما كانت المستجوبات يقرّرن عن قصد، تقديم البلد لي بطريقة إيجابيّة بالكامل، أو على النّقيض سلبيّة بالكامل. كنت مرّات عديدة شاهدة على نقاشات حادة بين أشخاص يتجادلون حول الطريقة الأمثل لتقديم بلدهم إلى أجنبيّة. هي نقاشات أثارها حضوري. بعضهنّ كنّ يدافعن عن وجوب تقديم صورة جيّدة عن البلد، وغضّ الطّرف عن المشاكل، بينما يرى غيرهن، على العكس، وجوب انتهاز الفرصة للتّشهير بكلّ الأوجه «السلبيّة». بل إنّ إحدى المستجوبات قالت جهراً خلال المقابلة: إنّ زميلاتها في الجامعة نصحنها، وقد أُخْبِرْنَ بالموعد، ألاّ نقول إلاّ خيراً عن المملكة العربيّة السعوديّة. غير أنّها عبّرت عن عدم رضاها، وأنّها اختارت وصف الواقع، فكيف تُحلّ المعضلات إن نحن رفضنا الحديث عنها؟ (بحسب تصريحها). كانت تتعامل معي منذ ذلك الحين على أني خبيرة يمكن أن تصوغ توصيات. مستجوبة أخرى اقترحت عليّ إرسال بحثي إلى أوبرا وينفري (Oprah Winfrey) ، المقدِّمة المشهورة لبرنامج تلفزيوني حواري (Talk Show) أمريكي، وكانت عدة سعوديّات يتابعنه[(126)]: كانت المقدِّمة، بحسب هذه الأخيرة، ظالمة للسعوديّات حين أظهرتهنّ كـ «نساء خاضعات»، وقد يساعد بحثي على «تصحيح الصورة السلبيّة» للبلد.

قليلاً ما تأثّرت المقابَلات بهذا النّقاش حول ضرورة نقد المملكة العربيّة السعوديّة أو الدّفاع عنها والذي غالباً ما حاولتُ قطعه. لقد كان يتناول بالأساس قصّة حياة المستجوبات ودربهنّ العائلي والمهنيّ وتجاربهنّ اليوميّة، ولم يكن يفضي إلاّ على نحو ثانويّ إلى خطابات ترقى إلى أبعد من

عموميّات منمّطة في الغالب. ويبقى موقف المستجوبات منّي دليلاً على ما كُنّ يرغبن في إظهاره أو في إخفائه عن مجتمعهنّ عند أجنبيّة، وهو أمر مفيد في حدّ ذاته للتّحليل.

وقد شكّلت وضعية الأجنبية ذاك ورقة رابحة أحياناً للحصول على مواعيد. فبالنسبة إلى بعض المستجوبات (أو لعلّه إلى معظمهنّ)، فإنّ الحديث إلى أجنبيّة هو في حدّ ذاته حافز على قبول المشاركة في بحثي، لأنه ليس بمقدورهن السّفر، ولا يتكلّمن لغة أخرى غير العربيّة. كانت المشاركة في بحثي تمثّل لهن ضرباً من سفرٍ قصير، طريقة للخروج من رتابتهنّ في الرّياض، تلك المدينة التي يُقال عنها إنها مقلقة للبعض، وعلى نقيض صديقاتهنّ، كان أمر رؤيتي بسيطاً لكوني كنت أستطيع الذهاب إليهنّ بسهولة. كان يتعيّن في تلك الحالة أن يتعوّدن على وجودي حتّى أكون مركز جميع الاهتمامات كضيف الشّرف. لقد كان ذلك أمراً مضجراً، إن لم نقل معيقاً للبحث. كنّ مثلاً يقترحنَ عليّ أحياناً في مناسبات احتفاليّة وتجمّعات عائليّة تناول العشاء مع «الحريم»، أي أولئك اللاتي يأكلن في الأوّل بحكم سنّهن الذي يمنحهنّ مقاماً مميزاً، بدلاً من «البنات» الأصغر سناً، ويأكلن في ما بعد في صحون أُكِل فيها من قبل، وهي الشّريحة التي من المفترض أن أرتبط بها بحكم سنّي. وحتّى لا تفوتني فرص رصد ثمينة، كنت أصرّ على أن أُصنَّف من بين «الفتيات» بدل تصنيفي كـ «أجنبيّة»، وهو ما يدفع إلى تصنيفي مع شريحة «النّساء» كدليل على الحفاوة والتقدير. يبدو أن كوني أجنبيّة يتيح لي الحصول على مقام اجتماعي واقتصادي محايد. أشير هنا إلى مستوى الدّخل والانتماء الاجتماعي معاً. وبمقتضى هذا المقام المحايد نسبياً، كنت أستطيع الذهاب إلى عائلات ذات مستوى مختلف جداً. وهو أمر معقّد بالنّسبة إلى سعوديّة، مثلما سنفهمه في الجزء الثالث. مقام الأجنبيّة هذا إنّما هو ما كان يتيح عدم إطلاق حكم أخلاقيّ بشأني ـ أو على الأقلّ عدم إقصائي ـ بسبب تنقّلاتي بالتاكسي التي لا تتوقّف، على نقيض ما كان من المحتمل لباحثة سعوديّة[(127)]. زدْ على ذلك، وبما أنّني لم أكن «مستقرّة»، كان يمكن أن أسمح لنفسي بطرح أسئلة عن التاريخ الشّخصي والعائلي للأشخاص الذين كنت أستقصيهم، من دون أن ينظر إلى ذلك على أنّه تطفّل غير لائق، أو أنه متضمن لأحكامِ قيمة. وقد توصّلت إلى ملاحظة أنّ المستجوبات كنّ يجهلن طريقة عيش الأشخاص المختلفين (بمقاييس مستوى الدّخل أو الأصول العائلية)، لأنّ تلك المجموعات كانت قليلة الاختلاط بهن، وفي الوقت نفسه، ولأنّ بعض المسائل، حتّى عندما يلتقي أشخاص من مجموعات مختلفة، يبقى طرحها عسيراً على إمكانية فهمها بشكل سلبي. بطبيعة الحال، كان بالإمكان أن يُعطي مقام الباحثة لسعوديّة بعض الحياد، لكنّها ستبقى دوماً أصيلة عائلة ما، لها مستوى دخل ما، وهذا سوف يُرى من خلال اسمها وسيّارتها ولباسها... إلخ. تشير عالمة الأنثروبولوجيا السعوديّة ثريّا

التركي بخصوص بحثها الميداني في جدّة، إلى تحفّظ المستجوبات عن كشف أسرار العائلة، على اعتبار أنّ عائلتها تنتمي إلى شبكة التعارف التي تشمل عائلة الباحثة، وهو ما شكّل أحد المعضلات الرّئيسة التي تطرحها وضعيتها كونها «من داخل» الدائرة، في مجتمع للسمعة فيه أهمّية قصوى[(128)].

وبسبب هذا الحياد الاجتماعي ـ الاقتصادي، مُنِحْتُ الاطلاع على وضعيات مختلفة بحسب الحالات. كنت غالباً الصديقة وحافظة السرّ، تلك التي يمكن أن يُباح لها بما يُخشى قوله لأقرب الأصدقاء بسبب مسائل السمعة (علاقة عاطفيّة، سرّ عائلي)، أو عالمة النفس التي يُحكى لها عن مشاكلهنّ. كثيرات من المستجوبات قلنَ لي إنهنّ لم يكنّ يروين كلّ شيء، حتّى لصديقاتهنّ المقرّبات. بعضهنّ لا يحكين حياتهنّ، إلاّ بهوية مجهولة على الإنترنت، أو لأحد لم يلتقينه مادياً أبداً ويعيش بعيداً. كنّ يخشين رواية سيرة حياتهنّ الخاصّة، لأنّ من اليسير جداً، في بيئة الرّياض (بدرجة أعلى من أماكن أخرى)، الإضرار بالمرأة بمجرد أن يُطلِق أحدهم إشاعة حارقة حولها، أكانت صحيحة أم كاذبة، أو أيضاً أن يتمكّن أحدهم من نشر صورة لوجهها. لهذا، فقد أصبحتُ منجيّة حصريّة لبعضهنّ تقريباً، طالما أنّني أحوز ثقتهن. ومن ناحية أخرى، فكون العائلة تتعرض لصعوبات ماديّة مثلاً، فإن ذلك لا يُقال بسهولة لسعوديّين آخرين، وهنا أيضاً فإنّ وضعيتي المحايدة بالنظر إلى مستوى الدّخل كانت تساعدني. وضع الأجنبيّة كان يكفي لتعريفي في عين أغلب مستجوباتي، وكانت قليلاً ما تطرح عليّ أسئلة عن جوانب أخرى من هويّتي، وخاصة في ما يخص أصلي الاجتماعي. أخيراً، ومن بين الوضعيات التي عرّفتني المستجوبات طبقاً لها، وضعية المسيحيّة التي يجب «إنقاذها» (كثير من المستجوبات شجّعنني، في لحظة معيّنة من علاقتنا، على اعتناق الإسلام)، أو الناطقة الرسميّة التي يمكن من خلالها تمرير مطالب، أو أيضاً باحثة الدكتوراه التي يمكن الحديث معها باحترام. الحصول على الدكتوراه في المملكة يعطي وجاهة كبيرة، وقد أعانني ذلك، ولا سيّما على إرساء علاقة أقلّ توجّساً مع بعض النّسوة المنخرطات في أنشطة دينيّة، لأنّ المعرفة والدّراسة مقدّرة جداً عندهنّ.

ولكن يبقى هذا البحث الميداني محدوداً بالضرورة. فليس يسيراً البحث عن الحياة اليوميّة لمجتمع لم نقم بين ظهرانيه من قبل أبداً، ولا نستطيع فكّ جميع شفراته، والذي تندر الكتب المؤلّفة حوله، وخاصة تلك التي تعتمد المنهج الإثنوغرافي. وهذه النّدرة في الدراسات حول الرّياض، وهي مصدر للصّعوبات، تؤسّس في الوقت نفسه أهمّية هذا البحث.

الصّداقة في البحث الميداني إن كنت «أسهمت» في المجموعات والوضعيّات التي كنت أرصدها، فقد كان ذلك في معظم الأحيان بصفتي صديقة. وسواء تعلّق الأمر بمواقع العمل أو بالجامعة أو

مركز التسوق أو الفضاءات الدينيّة، فقد أضافت علاقات الصداقة كثيراً إلى بحثي الميداني، في هذه السياقات كان يُتَعَامَلُ معي بوصفي صديقة وشريكة. كانت هذه العلاقات تتيح نفاذاً مفضّلاً إلى تأمّل الممارسات اليوميّة، وكذلك إلى محادثات عفوية تستعيد الإشاعات وقصص العوائل... إلخ. وكانت تتيح تجاوز الهوية المجهولة لبعض الأماكن، كمركز التسوق الذي لن نفهم كثيراً من تفاصيله إذا لم نتجوّل فيه بصحبة مجموعة؛ لن نستطيع البحث حول مكان المؤانسة من دون الذهاب إليه بأنفسنا مع مجموعات تعارف، تماماً مثلما لاحظتْ ذلك أنوك دي كونينغ (An-ouk de Koning) ، التي فسّرت كيف حاولت «التفاوض حول الصداقة والميدان» في المقاهي التي يرتادها الشّباب العامل من الطّبقة المتوسّطة ـ العليا في القاهرة[(129)]. وتساعد علاقات الصداقة أيضاً على تجاوز الخطابات المحبوكة جداً، التي قد تُعرض في مواقع العمل تلك، وعلى فهم الصراعات والخصومات التي تُمارس فيه. وتتيح أخيراً متابعة أنشطة هذه المستجوبة أو تلك على مدى أشهر أو سنوات عديدة ـ نهاية الدراسة، تغيير العمل، زواج، طلاق، زواج ثان... إلخ ـ وكذلك تأويلهنّ اللاحق لما يحدث لهنّ. وفي الأحوال كلها، فإنّ الصداقة تفرز تعاطفاً خاصاً يجدر الانتباه إليه في المرحلة القادمة من رسم المسافة. هذا الاستعمال لعلاقات الصداقة يطرح أسئلة «إيتيقيّة» متّصلة بصفة «السرية» تقريباً، التي يمكن لنشاط البحث أن يلجأ إليها في بعض الحالات[(130)]. فحتّى إن كانت جميع مستجوباتي يعلمن بإعدادي لأطروحة دكتوراه في العلوم الاجتماعيّة، فهنّ لا يعرفن شيئاً عن المنهج الإثنوغرافي ـ بما أنّ أغلب الأعمال في العلوم الاجتماعيّة في المملكة العربيّة السعوديّة قائمة على الاستبيانات ـ وكانت تظنّ أنّي أنجز بحثي فقط عندما أقوم بالمقابلات. بحثي لا يهتمّ بالحياة الخاصّة لمستجوباتي، إنّما بطريقة استثمارهم للفضاءات خارج العالم المنزلي، الأمر الذي يخفّف من المشكلة[(131)]. ومع ذلك، فقد كنت أشعر في أحيان كثيرة بالانزعاج عندما تناجيني المستجوبة وهي في حالة «كآبة» خارج وضعيّات المقابلة، أو عندما تستدعيني بلطف إلى إحدى نزهاتهن ظناً منها أنّي متضايقة من وحدتي في الرّياض. لا شك أن بعضهنّ كنّ يستبعدن استعمال بعض ملاحظاتهنّ في عملي، طبعاً من دون الكشف عن هويتهن. وفي الفرع الجامعي، لم تدرك «شلّة» الطالبات التي قضيت أكثر الوقت معها، بشكل دقيق، أنّ تلك الأوقات كانت تمثّل جزءاً من عملي البحثي. كنّ يسألنني مرّات عديدة إن كنت جئت للفرع من أجل مواعيد سابقة أم لتمضية بعض وقت الفراغ. بل إني، في إحدى المرات، أخرجت كُرّاسي بعد وقت طويل مع مستجوباتي حتّى تعلم أنّ تلك المحادثات لا تهمّ الشّخص فقط، بل الباحث الإثنوغرافي أيضاً.

مشقّة الميدان: تقاسم بعض العراقيل مع المستجوبات لقد أتاحت لي إقامتي في الرياض، على نحو عامّ، الإحساس ـ كأجنبيّة ـ ببعض الصعوبات التي تنوء بها نشاطات مستجوباتي؛ وفهم أفضل لظروف حياتهن اليوميّة التي تتضح معها مختلف ممارساتهنّ[(132)]. لا يتعيّن الخلط هنا، فالتعاطف وإن كان ضرورياً لفهم قصص المستجوبات فهذا لا يعني أنّ الباحثة تختبر الصعوبات المتعلّقة بالحياة في الرياض بطريقة المستجوبات نفسها[(133)]. أوّلاً، لأن تنشئتهنّ تمّت في تلك الصعوبات، ويمكن أن يتعاملن معها على سبيل العادة. كذلك هو حال الانتظار والصبر مثلاً، فقد عانيت كثيراً من كوني تابعة على الدوام في حركتي، ومن وجوب تخطيط جميع تنقّلاتي قبل مدّة، علماً بأنّ جدول أوقاتي كان يتغيّر باستمرار، ومن انتظار «سائقي» (سائق التاكسي الذي كان غالباً ما يقلّني حتّى يستيقظ من النوم ويردّ على الهاتف، بينما كنت أفوّت حدثاً أو مقابلة أقدّرها في وقتها بالمصيريّة لشغلي، ومن الترقّب أحياناً لساعات حتى يأتي أحدهم ليرافقني إلى موعدي، ومن ترقّب الشخص الموعود الذي من المفترض أن يكون قد مرّ بالدورة نفسها. لقد كان ذلك كله، بالنّسبة إلى مستجوباتي، أمراً عادياً في معظم الأحيان. فعندما أكون في بيت إحداهن ننتظر رجلاً من العائلة أو السائق، ليعاود المرور بالمنزل حتى يصحبنا إلى المركز التجاري، كنّا ننتظر أحياناً لساعات من دون أن ينفذ صبرها، حتّى وإن كانت تتصنّع العصبيّة عندما تتّصل بالمعنِيّ هاتفياً لتستعجله.

ومن جهة أخرى، فإن الصعوبات التي تجعل من حياتي اليوميّة متعبة لم تكن في واقع الأمر هي نفسها التي كانت تحدّ من نشاط المستجوبات، هو فارق أدركت أهمّيته تدريجياً. كانت المستجوبات يقِمْن في أُسر توفّر لهنّ بعض الخدمات الضروريّة للحياة اليوميّة، وتعرقل في الوقت نفسه تصرّفاتهنّ بشكل كبير؛ على عكس الأجنبيّة، الحرّة نسبياً في سلوكها، هي فقط تجد نفسها وحيدة في مواجهة المشاكل، ولا سيّما مشاكل الحركة والتنقل. كانت تنقّلاتي محدودة بضرورات قانونيّة (منع السياقة، منع اختلاء الرجل بالمرأة في السيارة نفسها من دون أن تكون بينهما قرابة)، وكنت قادرة على الالتفاف حولها باستراتيجيّات شتّى. كانت لي أيضاً صعوبات خاصة بي، كأن أسكن في الحيّ الدبلوماسي المحصّن جداً منذ تفجيرات 2003. كنت أجد نفسي منذ ذاك الوقت في وضعيّة عبثيّة: بصفتي امرأة، كنت ممنوعة من قيادة السيارة، وغير قادرة على الدفع إلى سائق خاصّ، لكنّ الشرطة في نقاط التفتيش في الحي الدبلوماسي لم تكن تسمح بدخول تاكسيات خالية من الركّاب، فكان الحلّ أن أحاول العثور على تاكسي كان قد أوصل زبوناً لإحدى السفارات في الحيّ. وبما أنّي كنت أسكن بعيداً عن نقاط التفتيش تلك، كنت باستمرار

أتعرّض لصعوبات في الخروج من منزلي في غياب التاكسيات، خصوصاً أيام عطلة نهاية الأسبوع، حيث لا يقصد الحي الدبلوماسي بالتاكسي إلاّ أناس قليلون[(134)].

أضفْ إلى ذلك، أنه عندما تريد إحدى المستجوبات تقديم خدمة لي، واصطحابي إلى منزلي مع سائقهنّ أو مع رجل من العائلة، كان يتوجّب علينا تبرير ذلك لرجال الشرطة في نقطة التفتيش الذين كانوا لا ينظرون إلى العلاقات بين السعوديّين والأجانب بعين الرضى. وقد حدث أن انتظرت مرّة نصف ساعة أو ساعة عند نقطة تفتيش، خجولة ممّا فعلتُه بالأشخاص الذين تلطفوا باصطحابي. كنت عاجزة تماماً أمام رجال الشرطة، لكوني لم أكن قادرة على التعامل مباشرة معهم: كانوا لا يتحدثون إلاّ مع سائق السيارة، ولم يكن هذا الأخير قادراً بالضرورة على تقديم أفضل المبرّرات لإقناعهم، لأن المفترض أن تكون وضعيتي كأجنبيّة هي ما يسمح لي بدخول الحي الدبلوماسي. كانت استحالة التخاطب مباشرة مع رجال الشرطة تغيظني بصورة خاصة، والحال أنّها مسألة عاديّة وغير ذات بال بالمرة بالنسبة إلى المستجوبات. بالنسبة إليهن كان من الطبيعي جداً أن يتدبّر الرّجل الأمر وأن يتصرّف في مثل تلك الوضعيّات. وسأبيّن في الفصل السابع كيف أنّ التحفّظ النسبي لرجال الشرطة إزاء النساء، يمكن أن تستثمره هؤلاء للقيام بتصرّفات غير مشروعة، ولكن متسامَح معها.

وخلافاً لحركتي الشخصية، فإنّ تنقلات المستجوبات في المدينة لم تكن مع ذلك محدودة بتلك الصعوبات القانونية أو البوليسيّة، إنّها محدودة بقواعد عديدة تفرضها عائلاتهنّ، ويفترض بها أن تكون ضامنة لسمعتهنّ واحترامهنّ، وأن توقفهن في الغالب قبل الاصطدام بمؤسسات الدولة.

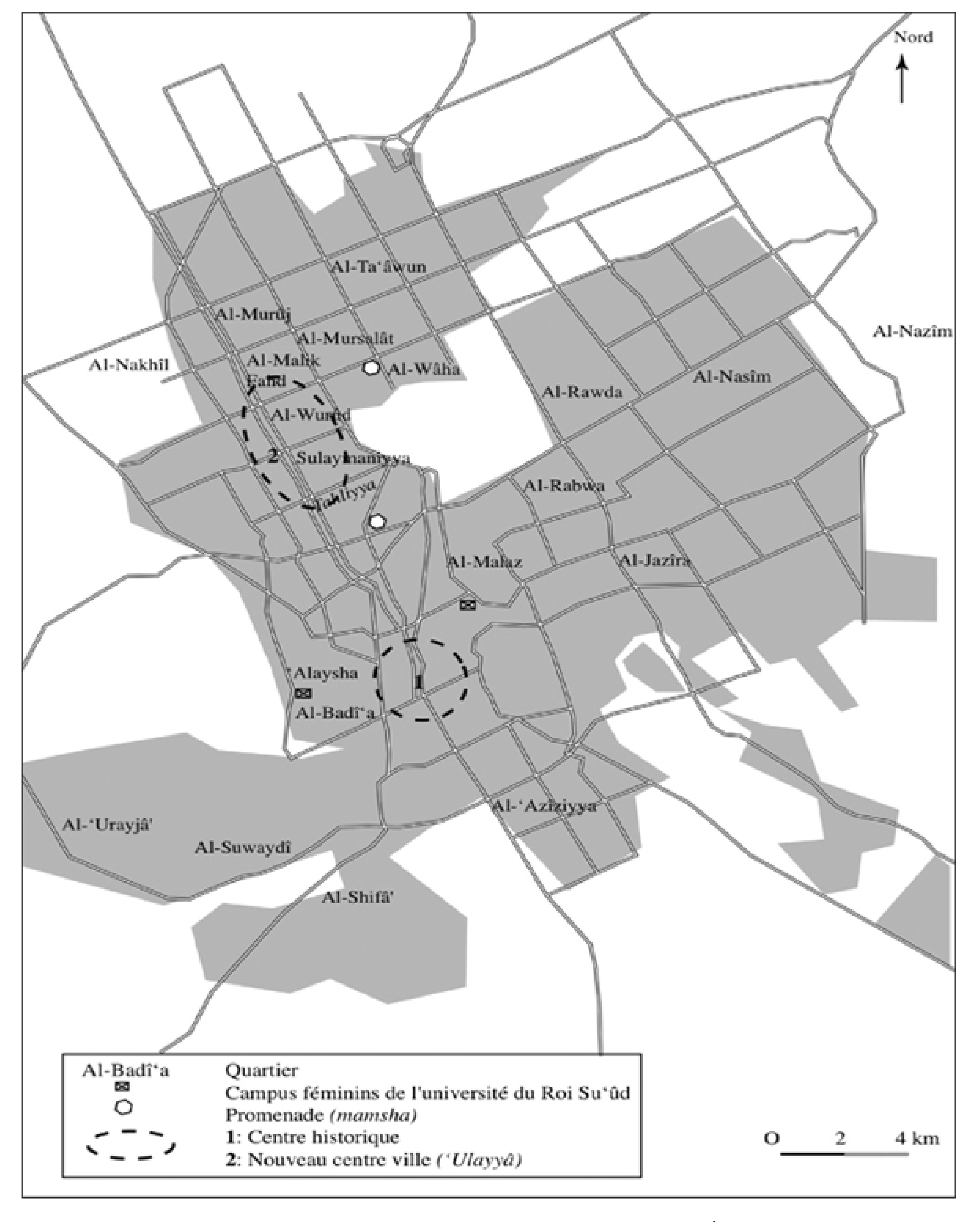
لقد تبيّن أن تحليل تلك الفروق بين الباحثة والمستجوبات، من حيث الصعوبات والخبرة في تجاوزها، ثريّ لدرجة تدفعنا لفهم طريقتهنّ في معايشة الوضعيّة، وطريقتهن في استيعابها، أو أيضاً علاقتهنّ بمحيطهن العائلي المباشر.

تلك المسائل المختلفة تسمح بوضع التحليل في سياقه الآتي؛ جوانب أخرى من التفاعل بين الباحثة والمستجوبات، سيقع وصفها في النصّ، عندما يشكّل تأويلها مرحلة من مراحل البرهنة.

ج ـ تنظيم الكتاب يتوزع هذا العمل إلى ثلاثة أقسام، يتمثل خيطها الناظم في النفاذ إلى الفضاءات العامة للشابات السعوديّات: يتناول القسم الأوّل السياقات السياسية والاقتصاديّة التي ظهرت فيها الأنماط الأربعة من الفضاءات المفتوحة أمام النّساء في المدينة. سوف يتيح تحديد وتأريخ أنماط الأنثوية الواعدة، بدءاً من الفصل الأول في عهد الثروة البتروليّة والصحوة الإسلامية، ثمّ في الفصل الثاني من خلال خطاب الإصلاح. هذان الخطابان يُترجمان نفسيهما بإجراءات مختلفة في فتح (أو غلق) الفضاءات العامة أمام النسوة.

القسم الثاني مخصّص لطرق دخول السعوديّات إلى الفضاءات العامة. وسأبين في الفصل الثالث كيف أن التعريف الخاص لغياب الأمن والمخاطر التي تتعرض لها النساء في الفضاءات العامة تفرز عوائق خاصة، تجعل حركتهن في المدينة ثمينة للغاية، وتُقصي بعضهنّ. وبفعل هذا الثمن، فالتحرك في المدينة يصبح عنصراً مكوّناً لنمط حياة (الفصل الرابع): فأن يكون للمرء عمل بأجر يتيح له، ليس فقط الخروج من المنزل، بل أيضاً ارتياد الفضاءات المتاحة للنساء في المدينة فقط، وهي فضاءات خاصّة، ومخصّصة للاستهلاك. أخيراً، أبيّن في الفصل الخامس أنّ أنماط الحياة تلك والرغبة في الحركة تتنزّل في إشكالية الوجود المطبوع بإرادة «تحقيق الذات» أو أيضاً «المُتعة»، ولا سيّما من خلال أنشطة خارج البيت. ويهدف القسم الثالث إلى التساؤل إلى أيّ حدّ يمكن لتقاسم الفضاءات المشتركة من طرف الشابات المدينيّات أن يقودهنّ إلى التماهي في مجموعة: هذا التساؤل يستند إلى وصف التفاعلات بينهنّ داخل تلك الفضاءات. وسيصف الفصل السادس مختلف الوضعيات التي تجيّشها في حالات الاجتماع الأحادي الجنس؛ وبأيّ طريقة ستكون مدعوّة إلى نسج علاقات تضامن ستصطدم مع ذلك بحدود. وسيحلّل الفصل السابع القدرات العلنية للشابات المدينيّات، وبخاصة بعض التصرّفات المنتهكة للقواعد الإسلاميّة الرسميّة التي يتبناها جزء كبير منهنّ في بعض الفضاءات، والطريقة التي تخلق بها تلك الكفاءات المشتركة والتي يُعاد إنتاجها تواطؤات في ما بينهن. أخيراً، سيتناول الفصل الثامن بالبحث عن الطريقة التي ستنسج بها بعض تلك التصرّفات المنتهكة والمنتشرة بين مجموعة الأقران[(135)] المكوّنة من الشابات المدينيّات، قيماً جديدة في عرض الذات على الملأ، وهو ما أسمّيه أنثويات استهلاكيّة، هي بدورها موضوع انفصال نقدي.

تخطيط للأماكن المتحدث عنها، بالرياض



بعض الملاحظات حول أحياء الرياض

ترتكز هذه الملاحظات على حديث السكان حول تلك الأحياء، وعلى إحصائيات اللجنة العليا لتنمية مدينة الرياض. والهدف منها فقط إعطاء علامات للقارئ يستهدي بها. ونميّز أسماء الأحياء الواردة في الخريطة بخط عريض. العُليّا، شارع التحلية : وسط المدينة الجديد. السُليمانية : حي مركزي، فلل للسعوديين ذوي الدخل المتوسط إلى العالي. وهو حيٌّ يسكنه كثيرون من

الأجانب. المُحَمَّدية، الورود : أحياء سكنية شمالي مدينة الرياض، مستوى دخل عال. الملك فهد ، الرَيَّان، المروج ، النُزهة: أحياء سكنية شمالي المدينة، مستوى الدخل متوسط إلى عال. الخُزَامى، النخيل : أحياء جديدة، بعيدة جداً، مستوى دخل متوسط إلى عال. الرَّبْوَة : حي سكني، مستوى الدخل متوسط إلى عال. المَعذَر : حي قريب من وسط المدينة ومن القصور الملكية، مستوى الدخل متوسط إلى ضعيف، وفيه كثيرون من الأجانب. السُوَيدي، البديعة، الروضة، القدس : أحياء سكنية جنوبي الرياض وشرقها، مستوى الدخل غير متجانس، متوسط إلى منخفض.

النسيم : حي سكني موسوم بأنه «بدوي»، مستوى الدخل متفاوت، متوسط إلى منخفض. الشفا، العزيزية، العُريْجا : أحياء سكنية، مستوى الدخل بين متوسط ومتدنٍّ، وفيه حضور واضح لأصحاب البشرة السمراء (السود)، ومن عائلات تعود بأصولها إلى جنوبي المملكة (نجران، جيزان، ومناطق أخرى فقيرة).

النظيم : حي سكني فقير، يجمع خاصة «البدو»، وبعضهم لا يتمتعون بالجنسية السعودية.

الفوطة، المُربَّع : أحياء قريبة من وسط المدينة القديم، عائلات ذات دخل ضعيف.

القسم الأوّل
من الفصل بين الجنسين إلى «الإصلاح»

مدينة الرياض مرصّعة بالموانع والرقابة، عبر نقاط تفتيش الشرطة والتفتيش الممنهج تقريباً عند دخول أيّ فضاء نسائيّ للتأكّد من أنّ النساء لا يحملن أدوات تصوير[(136)]، وحرّاس مراكز التسوق، وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الشرطة الدينيّة) التي قد تظهر فجأة في كلّ وقت. هذا العُدّة المتنوعة، التي تُعتبر عند بعضهم من مراقبة الأخلاق، وعند غيرهم من الضرورة الأمنيّة ـ توقعاً لهجمات، أو خوفاً من حماقات «الشباب» ـ تخلق انطباعاً عاماً أن ثمة رقابة لمن يتجول بالمدينة. أمّا تحديد الممنوعات وتبريرها فهو أمر مُلتبس غالباً.

خلال موعد في أحد المقاهي، داخل مركز تسوق مخصص حصرياً للنساء، مع مجموعة من المستجوبات يعرف بعضهنّ بعضاً، طلبت إحداهنّ، وهي طالبة في كلية «الدعوة والإعلام» في جامعة «الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة»، إجراء حوار صحافي معي لصالح موقع على الإنترنت تتعاون معه. وفي حين كانت بصدد طرح أسئلتها وتسجيلها، أقبلت مسؤولات الأمن (نساء) علينا ليبلغننا أنّه ممنوع منعاً باتاً استعمال آلة تسجيل في مركز التسوق. احتجّت المستجوبات، لكنّ الصحافيّة أُرغمت على إخفاء آلة التسجيل. وبعد ذهاب مسؤولات الأمن واصلت الاستجواب مدوّنة ملاحظات. بعد عشرة دقائق، عادت مسؤولات الأمن من جديد، وقلن إنّه ممنوع تدوين الملاحظات، وممنوع، إضافةً إلى ذلك القيام باستجوابات داخل المركز التجاري. اشتكت المستجوبات وكذلك والدة إحداهنّ، كانت قد جاءت معها لأنّها ترفض أن تترك بناتها يخرجن لوحدهنّ، وطلبن مقابلة المسؤولة.

في نهاية المطاف، وبعد مفاوضات صعبة، أقرّت مسؤولات الأمن بجواز تدوين الملاحظات داخل مركز التسوق، ثمّ أكملنا الاستجواب. هذا الضرب من الأحداث يحدث على نحو متواتر: في الرياض، الممنوعات كثيرة، وغالباً ما تكون قابلة للتفاوض أو يمكن الالتفاف عليها.

إنّ هدف هذا الجزء وصف شروط ظهور فضاءات مؤمّنة مفتوحة للنساء في الرياض، وبعضها ممنوع على الرجال: ما هي السياسات العامة التي أفضت إلى تنظيم الفضاءات بتلك الطريقة؟ أي خطابات عن النوع، وعمّا يجب أن تكون عليه أنماط حياة السعوديات والسعوديّين في تلك المدينة، تختفي خلف تلك السياسات العامة؟ سأبيّن كيف تم منذ بداية التسعينيات، فتح فضاءات عمل جديدة للسعوديّات وفضاءات استهلاك على النمط الأمريكي ـ الإماراتي (دبي)، المناسب لنموذج «مدينة الملاهي»[(137)]، بعد إدماجه مع التنظيم المجالي الذي يقضي بالفصل بين الجنسين والمدعوم من بدايةً السبعينيات.

وبالفعل يمكننا تمييز خطابين، من وجهة نظر اقتصاد المجال وأنماط النوع الواعدة، بهدف فهم مختلف أنماط الحدود التي تتداخل في المدينة: فمن ناحية، خطاب الخصوصية السعودية الذي يُشكّل الفصل بين الجنسين فيها عنصراً مركزياً. يرجع هذا الخطاب إلى مرحلة الطفرة النفطيّة والصحوة الإسلاميّة ويشكّل موضوع الفصل الأول. و خطاب الإصلاح الذي يبشّر في الوقت نفسه بأعمال وظيفية للنساء وتنمية القطاع الخاصّ وفتح المبادلات الدوليّة للسلع وسيتمّ تحليل ذلك كله في الفصل الثاني. إنّ الخصوصية بين هذين الخطابين يتيح تبرير تشظّي الزمن الذي يقوم عليه هذا العمل: سوف أبيّن أنّ نشأة خطاب الإصلاح الذي يسهم في تشكيل أنماط حياة الشابات المدينيّات، والذي رصدته في الميدان بين سنتي 2005 و2009، نجده في التسعينيات. هو خطاب يتداخل مع سياسة إنمائية تمّت في العقود السابقة وتركت السعوديّات جانباً في مرحلة أولى. منذ التسعينيات بدأ خطاب التميز الوطني وخطاب الإصلاح يتقاطعان: إذ بالإمكان القول بهما في مؤسسات مختلفة من مؤسسات الدولة في الوقت نفسه أو من قبل المؤسسة نفسها في فترات مختلفة. وحتّى نفهم جيداً السياسات الرسميّة إزاء النساء، يتعيّن علينا الإشارة إلى أنّ مختلف المؤسسات -الحكوميّة وهيئة كبار العلماء وزارة العمل... إلخ - بمقدورها إصدار خطابات أو قرارات متباينة وربما متناقضة في الفترة نفسها.

أعمال كثيرة أبرزت الحدود القائمة عبر تحوّلات المدن وفق أيديولوجيا النيو - ليبراليّة: لقد أظهرَتْ أنّ الانتشار «العالمي» لهذه الأيديولوجيا يؤدّي إلى بناء جدران جديدة[(138)]. ففي الرياض تتداخل هذه الحدود مع تلك الناتجة من مبدأ الفصل بين الرّجال والنساء، المُجسَّد منذ السبعينيات بفعل تطبيقه في تنظيم الفضاءات الحضريّة، ما يُنتِجُ على نحو ما «آثار الأمكنة»[(139)]. إنّ فتح فضاءات جديدة، وكذلك نشر خطاب يحضّ السعوديات على المشاركة في سوق العمل، ينتج تباينات وتهجينات مع هذه الفضاءات ومع أنماط الأنوثة الصادرة عن فترة الطفرة النفطيّة والصحوة الإسلاميّة.

خريطة تظهر الأماكن الواردة في المملكة العربية السعودية



© Daniel Dalet
200 km
100 mi
IRAQ
IRAN
JORDANIE
Al-Jawf
KOWEÏT
Tabûk
Hâ'il
Burayda
'Unayza
Qasîm
Al-Majma'a
Dammam
Dhahran
BAHREIN
QATAR
Dubaï
(Najd)
Riyad
Médine
EMIRATS ARABES UNIS
Province orientale
(Hijâz)
Province de Riyad
Djedda
La Mecque
Tâ'if
Al-Bâha
'Asîr
SOUDAN
OMAN
Najrân
Abha
Jizân
YEMEN
ETHIOPIE
Les noms en italique correspondent aux provinces administratives officielles, tandis que les noms entre parenthèses sont les noms historiques, les plus utilisés.

الفصل الأول
بين الجنسين والخصوصية السعودية

«المملكة العربيّة السعوديّة مجتمع متجانس، وبسبب الثقافة الإسلاميّة والتقاليد العربية فإنّ معظم السعوديّين محافظون» Ž(*)

يُنظَر إلى الفصل المجالي بين الرجال النّساء على أنّه من معالم تقاليد عريقة. هذا التنظيم «التقليدي» قد تزامن مع التحولات الاقتصاديّة السريعة بسبب طفرة المداخيل النفطيّة.

مثل هذا القول اللاتاريخي والثقافي قول مردود. فهو يشيّئ التقاليد ويخلطها بالإسلام، في حين أنّ هذين المرجعين المعياريّين اليوم في المملكة العربيّة متمايزان بصورة عامّة، إن لم نقل متعارضان. تأسست شرعيّة المملكة تاريخياً على دعوة صارمة بالعودة إلى إسلام «صحيح نقي»[(140)]، وهو العنصر الوحيد والقادر على التعالي فوق الانقسامات القبلية. يُقدم الخطاب الحكوميّ وحدة شبه الجزيرة العربيّة على أنّها إنجاز لنظام آل سعود، وأنها كانت حلاً لغياب الوحدة السياسيّة طيلة قرون، حيث تعود أسبابه إلى الجهل والصراعات و«نزعة الخصوصيّة» للقبائل البدويّة[(141)]. وإذا كان هذا الخطابُ الإسلاميُّ ذا النزعة الوطنية يتطابق أحياناً مع إعادة ابتكار موروثات ومخيالات قبلية، لجعلها متحزّبة أكثر للدّولة. فالاستعمالات التي قامت بها الخطابات الرسميّة التي تتحدث عن موروثات الماضي في الجزيرة العربية كانت مزدوجة بين توظيف بعضها ووصم بعضها الآخر بالتخلف والجهل. لأجل ذلك، فإنّ تلخيص الاستعمالات التي استطاعت الدولة السعوديّة القيام بها لبعض موروثات الماضي تحت مسمّى «النزعة التقليديّة» أو «النزعة المحافظة»، بما فيها عندما تتحدّث عن المكانة القانونيّة أو شروط حياة السعوديّات في المجتمع الحديث، هو أمر مبسّط ومعتاد.

إنّ النظام العامّ الذي يقضي بالفصل النّوعي (بين الجنسين) الذي نلاحظه اليوم في الرّياض، لا ينفصل عن نموذج الأنوثة «الإسلاميّة» الواعد في إطار بناء دولة حديثة في المملكة العربيّة السعوديّة[(142)]. هدف هذه الفقرة إظهار أنّ الفصل بين الرّجال والنّساء ناتج من سياسة عامة وضعتها الدّولة السعوديّة في الستّينيات.

وقد أفرزت تلك السياسة نموّ فضاءات عامة مخصّصة للنّساء وممنوعة على الرّجال.

أنوثة إسلاميّة ومأسسة الفصل

إنّ النماذج الأنثوية الواعدة، وكذلك أنشطة حياة النّساء السعوديّات وأنماطها قد تبدّلت، ليس فقط بفعل التغيّر المادّي المرتبط بارتفاع المداخيل النفطيّة، الأمر الذي يجعل نشوء مؤسّسات الدّولة ممكناً ويفرز تسريعاً للتحضّر، ولكن أيضاً تحت تأثير مبادئ أنتجتها الصّحوة الإسلاميّة. إنّ التركيز على أجهزة الدولة المستخدَمة إزاء النّساء يسمح بفهم تبدّلات نماذج الحكم، وخاصةً في تفاصيل العلاقة بين العائلة والدّولة[(143)]، وبتعبير آخر، كيف تتشكل أنماط السّلطة المخصوصة التي تُمارس داخل العائلة مع آليّات أعمّ كتلك التي نجدها في الدّولة.

الدّولة الريعيّة وتبدّل عمل السعوديّات: رهان ذاكرة «إن استطعنا القول، على نحو مجازي، أنّ مصر هبة النّيل، بالنّظر إلى العلاقات التاريخيّة بين أنماط الإنتاج القويّة في مصر ونهر النّيل، فإنّ من الخطأ استعمال هذه الاستعارة للنّفط ومجتمع [الجزيرة العربية]» [(144)].

تحمل مخطّطاتُ التنمية، وكذلك الرواية الرسميّة لـ «وحدة» شبه الجزيرة العربيّة تحت راية عائلة آل سعود بصورة عامّة، قراءة للتاريخ بمعاني التقدّم الخطّي. وبحسب هذه القراءة، ترجع العراقيل أمام حركة السعوديّات وعملهنّ الوظيفي إلى «التقاليد» التي كان محكوماً عليها بالانقراض تدريجياً لصالح التحديث الخطّي للبلاد. تشدّد الخطة التنموية الثامنة مثلاً على أنّه على الرغم من التقدّم في مجالات تعليم النّساء، فإنّ مساهمتها في سوق العمل «لا زالت محدودة كمّاً ونوعاً في الآن ذاته. فدخول النّساء لسوق العمل كان دخولاً بطيئاً، وتأخّر خلال المراحل الأولى للتنمية [....] وتعود النسبة الضئيلة لمشاركة النّساء في النشاط الاقتصادي في المملكة إلى ظاهرة عامّة هي خاصيّة المنطقة العربيّة؛ حيث إن نسبة المشاركة النسائيّة هي الأدنى مقارنة مع بقيّة مناطق العالم»[(145)]. هذا المقطع يشهد على وصف العمل الوظيفي للنّساء من حيث معنى التقدّم الخطّي. ويبيّن عرض لمنسّقة برنامج الأمم المتّحدة للتنمية (PNUD) (وهي سعوديّة) في الرياض بمناسبة ملتقى «المرأة والألفيّة»، المنظّم تحت إشراف الأميرة «عادلة بنت عبد الله» ابنة الملك، على نحو جيّد كيف أنّ بطء هذا التقدّم مبرّر عموماً، فـ «المملكة العربيّة السعوديّة مجتمع متجانس، وبسبب الثقافة الإسلاميّة والتقاليد العربيّة فإنّ معظم السعوديّين محافظون»[(146)]. تظهر «الثقافة الإسلاميّة» و«التقاليد العربيّة» إذاً كمعطيات بنيويّة مافوق تاريخيّة تكبح التغييرات.

هناك خطاب شائع يفسّر العراقيل أمام أنشطة النّساء بفعل «أنّنا هاهنا في بلد جديد وُجِد منذ مئة عام فقط»[(147)]. في هذا الخلط بين الدّولة والمجتمع ـ مجتمع مشخصن ـ يُعلن أنّ المجتمع السعودي، مجتمع شابّ جداً وهو أمر صحيح حرفياً. ولم يكن ثمّة مجتمع سعوديّ من قبل، بل مجتمعات شبه الجزيرة، وكانت موجودة هناك بالفعل، ولها تاريخ حقيقي. وفق هذا النموذج التحديثي الخطّي الذي يُقيّم الدّولة السعوديّة كنقطة

انطلاق للتقدّم السياسي والاقتصادي والاجتماعي، يتعيّن اعتبار «تقدّم المرأة السعوديّة تقدّماً سريعاً للغاية بالنظر إلى فسحة الزمن القصيرة جداً التي انقضت منذ تأسيس الملكيّة سنة 1932: أي أقلّ من مئة عام. إنّ المعاينة حاسمة: «كلّ سنة ثمّة تغيّر في هذا المجتمع»[(148)]. يرتبط هذا التقدّم الخطّي بالعائدات المربحة للرّيع النفطي بداية من الخمسينيات. ومن بين النخب القريبة من العائلة المالكة أو من الوزارات، كثيراً ما يقال إنّ النساء تحوّلن في ظرف جيل واحد من الأمّية إلى الدكتوراه، وإن التغيّرات الأخرى ستأتي على وتيرتها، وإنّه يجب عدم صدم المجتمع وهو «لا يزال تقليدياً» وله «خصوصيّاته». وإذا نقلنا الوقت الذي أخذته هذه التغيّرات في «الغرب»، فإنّ التغيّرات الاجتماعيّة كانت سريعة بالنّسبة إلى المجتمع السعودي. لا بد عندها للدولة من أن تقوم بالتغيير «بشكل تدريجيّ، محترمة الدّين والعادات، كي تحفظ هويّة المجتمع»[(149)]. هذه الرؤية الخطّية لـ «تقدّم» المجتمع السعودي لا تشكّل توظيفاً ماكراً للتاريخ من قبل النّظام، بل مجموعة معتقدات مشتركة على نحو واسع؛ وهي تُظهِرُ إجماعاً نسبياً. وفي مقابل أسطورة تحديث المجتمع انطلاقاً من تأسيس الدولة السعوديّة، بيّنت بعض الأعمال الأكاديمية، وقد أنجزها باحثون سعوديون بشكل خاص (ومعظمهم من النساء)، كيف أن ثراء البلد ـ في حالة المملكة- قد أسهم في زيادة تبعيّة النساء للرجال، وبالتالي فإنّ ذلك التحديث لا يمثّل «تقدّماً» من وجهة نظر النّساء[(150)]. هكذا تسترجع البحوث التاريخيّة والإثنوغرافيّة الأشغال التي كانت النّساء يقمن بها في الحياة البدويّة أو المستقرّة أو الحضريّة قبل الارتفاع المفاجئ للمداخيل النفطيّة، الطفرة تلك الكلمة التي تعني حصرياً طفرة السبعينيات، على الرغم من أنّ الاستثراء المرتبط بارتفاع المداخيل النفطيّة كان قد بدأ منذ الخمسينيات. وتشدّد تلك الأعمال على التباين بين الأنشطة التي تستطيع النّسوة ممارستها قبل المواطنة والطفرة النفطيّة في مختلف جهات شبه الجزيرة -ولا سيّما الحجاز وعسير ـ والعقبات التي تعترضهنّ اليوم[(151)]. لم تكن النّسوة يلبسن العباءة، إنّما أزياء تتلاءم على نحو أفضل مع العمل في الخارج؛ فاللّباس الأسود ومحاصرة النّساء في الفضاء المنزلي يجسّدان «سَعْوَدَة» مختلف مناطق شبه الجزيرة. شجّعت على محور هذا البحث الرغبة في إعادة طرح السؤال حول عدم تشغيل النساء، وكذا حول الحدود المفروضة على حركتهن، والمطبوعة والمتماثلة غالباً مع «تقاليد» دنيويّة مرتبطة بـ «الثقافة» «العربيّة الإسلاميّة» لشبه الجزيرة. من المهمّ الإشارة إلى تلك البحوث هاهنا: فهي ترمي بالفعل إلى تأريخ العمل المسمّى «منتجاً» للنّساء ـ خارج الأشغال المنزليّة ـ وإلى بيان أنّه أمر ليس جديداً في حدّ ذاته، حتّى وإن كان التقسيم بين عمل «منتج» وعمل «معيد الإنتاج» هو ذاته مرتبط بالتحضّر وبالتبدّلات الاقتصاديّة الرأسماليّة، وبقليل من المعنى مثلاً، في حياة

الترحال[(152)]. وفي هذا الاتّجاه، فإنّ المصطلحات المغلوطة أحياناً التي يستعملها الباحثون في خصوص حياة التّرحل أو الحياة الريفيّة في الفترات السالفة، مرتبطة برهانات هذا النقاش في التشكيلة المعاصرة، الشيء الذي يشكّل سبباً ثانياً للحديث عن تلك البحوث: فهي تظهر إلى أيّ حدّ تحول عمل المرأة إلى رهان ذاكرة وهو موضوع صراع بين خطاب يصف مكانة النّساء بصيغ تطوّر خطّي انطلاقاً من تحويل شبه الجزيرة إلى دولة، من جهة ، ومن جهة أخرى أساتذة جامعيّون يسعون إلى إعادة التعريف بأنماط حياة وثقافات كانت موجودة في شبه الجزيرة قبل سيطرة الدولة والطفرة النفطيّة. تبيّن أطروحة «عائشة المانع» كيف أنّ النّساء البدويّات والحضريّات والقرويّات خسرن لأسباب مختلفة الأنشطة التي كانت تتيح لهنّ اكتفاءً اقتصادياً مستقلاً نسبياً قبل الطفرة النفطيّة.

«لقد استُبْدِلَتْ بمنسوجات الصوف والمنتوجات الغذائيّة التي تنتجها النّساء البدويّات والحُصُر وسلات السعف التي تصنعها النّساء الريفيّات، والثياب التي تصنعها النّساء الحضريات، منتوجات مستوردة. لقد كانت الصناعات التقليديّة للنّساء المصدر الوحيد لدخل مستقلّ، في حين أنّ الرجال ـ حتّى وإن عانوا هم أنفسهم هذه السيرورة ـ كان لهم إمكان نفاذ إلى تشكيلة متنوّعة من العمل»[(153)].

فقدان الاستقلاليّة ذاك أصابَ النّساء بطرق مختلفة بحسب مستوى دخلهنّ، ففي المدينة مثلاً، أفقر النساء اللاتي كنّ يكسبن قوتهنّ عبر القيام بالخدمة في الحفلات النسائية، والإسهام في فرق موسيقيّة تنشط في حفلات الزواج، أو بيع منتوجات شتّى لنساء حيّهنّ، لم يفقدن مصادر دخلهنّ. أمّا النّساء ذوات الدّخل المتوسّط اللاتي كنّ يخطن الثياب ويبعن مساحيق التجميل ومكمّلاتها فقد فقدن مصدر دخلهنّ، لأنّ الخيّاطين الأجانب كانوا يخيطون بثمن أزهد والمنتوجات المستوردة كانت منافسة أكثر. أمّا النّساء اللاتي ينتمين إلى عائلات ثريّة، فقد كانت قادرة وتقدر دوماً على كسب مداخيل عبر المعاملات العقاريّة[(154)].

نلاحظ، إضافة إلى ذلك، أنّ جميع تلك الشرائح المعتمدة من طرف «عائشة المانع»، تُحيل إلى ممارسات وأنماط حياة انقرضت. إنّ الخصوصية بين الريفيّات والرُحَّل والحضريّات قد انقلب رأساً على عقب، بما أنّ تلك الفترة طُبعت بمجيء كثيرات من هذه النّسوة إلى المدينة: هكذا استقبلت مدن كبرى، مثل الرياض وجدّة ومدن المنطقة الشرقيّة، عائلات أصبحت نساؤها الرُحَّل أو القرويّات تابعات بالكامل للرّجال، وهو أمر لم يكن بذلك الحجم قبل استقرارهنّ في المدينة[(155)]. هذا التّمييز بين الريفيّات والرُحَّل والحضريّات يُمحى شيئاً فشيئاً لصالح تفاضلات جديدة بين مجموعات انتماء حضريّ، أو بين «البدو» و«الحضر»، أو أيضاً بين

المتحدّرين من قبيلة معروفة (قَبيلي) والمجهولي الأصل القبلي (خَضِيري). أولى التمييزات تحيل إلى الممارسة في ماضٍ قريب للحياة البدويّة في الصّحراء، علماً بأنّ بعض القبائل تحمل في الوقت نفسه فروعاً يُقال عنها «بدويّة» وأخرى يقال إنها «حضريّة». وتحيل الثانية إلى انتماء المرء إلى أصول قبليّة واضحة، ويُعتبر ذاك مصدر افتخار، فبينما يستطيع «القبيليّون» الحديث عن انتماءاتهم القبليّة باعتزاز، فإنّ «الخضيريين» لا يستطيعون فعل ذلك لأنهم مجهولو الانتماء القبلي، وهو ما يُلقي بالشك حولهم، أو ربما لأن بعضهم لا ينتمون إلى قبائل شبه الجزيرة العربيّة؛ إذ إنهم أتوا من خارجها، وفي هذه الحالة، فهم غالباً ما يكونون من أصول أجنبية، فيما كان أجداد بعضهم من «العبيد». وهكذا ضعف التنظيم القبلي، لكنّ اللّجوء إلى المرجعية القبلية يتحوّل أكثر ممّا يندثر، باعتبار تجنيده لتفعيل شبكات التضامن أو للتميّز عن أولئك الأقلّ وجاهة من حيث النسب[(156)]، وتعرف هذه الشرائح تراتبيّة واضحة، فيصبح التزاوج في ما بينها صعباً، بل مستحيلاً، بحسب الحدود التي يمكن أن تنتهك.

وفق تلك الأعمال، أثّرت الطّفرة النفطيّة على نحو دائم في الاستقلاليّة الاقتصادية النسبية للنّساء، بأن ألغت وسائل عيشهنّ المستقلّة، حتّى وإن كانت كثيرات منهنّ قد عرفْنَ ظروف عيش أقلّ شظفاً على المستوى المادي من خلال أزواجهنّ. وتبيّن أعمال أخرى حديثة، أنّ من بين السعوديّين الذين يعيشون تحت خطّ الفقر نساء مسنّات وأمّيات فقدنَ وسيلة عيشهنّ، ولم يعد لهنّ أقارب، وهن يعشن فقط عل منح الدّولة[(157)]. لقد أسهمت الطفرة النفطيّة أيضاً في التغيّرات التي طالت العلاقات العائليّة: مكّن ارتفاع الدخل من انتشار ظاهرة تعدّد الزوجات، تلك الممارسة التي كانت من قبل نادرة ومقصورة على الأثرياء، وهم قلّة، وهم وحدهم من كانوا يستطيعون القيام بذلك. في هذا الصّدد، تبيّن «سلوى الخطيب» كيف أنّ البدو المستقرّين الذين درستهم، في هِجرة ـ منطقة سكنية في الصحراء استوطنها البدو الرُحّل القدامى ـ تبنّوا تعدّد الزّوجات الذي أتاحه لهم ارتفاع مداخيلهم، بينما لم يكونوا في السابق يفعلونه، بل كانوا يطلّقون كثيراً ثمّ يتزوّجون ثانية[(158)]. هل كانت الطفرة النفطيّة إذاً «ضدّ» النّساء؟

تحمل تلك التأويلات أحياناً خطر أسْطَرَة ظروف حياة النساء في شبه الجزيرة العربيّة قبل الطفرة النفطيّة، وإعادة قراءتها على ضوء صعوباتها اليوم. يسمح البحث الإثنوغرافي الذي قامت به «ثريا التركي» و«دافيد كول» في المدينة المتوسّطة «عُنيزة» في منطقة القصيم، إظهار القطيعة التي كانت تمثّلها الطفرة النفطيّة بالنسبة إلى النساء: واستناداً إليهما، فإنّ سكّان عُنيزة استمرّوا في العمل بعد الطفرة النفطيّة، حتّى وإن كان نوع العمل قد تغيّر. على هذا النّحو، يبيّن عالِما الأنثروبولوجيا خاصيّة التدرج والمراوحة التي عرفتها تلك التحولات: فالطفرة النفطيّة لم تهدم

إذًا كلّ شيء ولم تخلق كلّ شيء. إضافةً إلى ذلك، فإنّ سيطرة الدولة المتزايدة في عُنيزة بدايةً من الخمسينيات والستينيات كانت قد شكّلت عاملاً أوّلاً للتغيّر الاجتماعي ـ الاقتصادي. وإثر الطفرة النفطيّة، أصبح السَكَن في عائلة نوويّة أكثر تواتراً، لأنّ ارتفاع مستوى الدّخل أتاح للأزواج الشبّان الذي يعيشون من أجر واحد، أو من أجرين، السكن في فلل الأحياء الجديدة. لم يقضِ ذلك على العائلة الممتدّة التي بقيت مركزيّة في لقاءات العائلة والمؤانسة، حتّى وإن جعل توسّع المدينة حركة النّساء وبالتالي علاقات المؤانسة بينهن أكثر عسراً. كذلك بدّلت الإقامة في العائلة النوويّة علاقات السّلطة تجاه العائلة، مانحة بذلك الزوجات وزناً أكبر في القرارات العائليّة التي كانت من قبل تتّخذها الحماة[(159)]، مع إخضاعهن لصعوبات جديدة مرتبطة بمثال الخدمة المنزليّة المحلية وبالتبعيّة لأزواجهنّ. هذه التبدّلات أثّرت إذاً في النّساء على نحو مختلف، بحسب دورة حياتهنّ ومكانتهنّ الاجتماعيّة ـ الاقتصاديّة.

تشكّك تلك الأعمال كلها في فكرة أنّ سيطرة الدولة والطفرة النفطيّة هما نقطتا انطلاق تطوّر المجتمع السعودي، وتظهر الطريقة التي دخلت بها السعوديّات تدريجياً في تشكيل آخر لعلاقات السلطة بين الدولة والعائلة إثرَ سيطرة الدولة والطفرة النفطيّة والتحضّر. وهي تؤرّخ للعراقيل التي تنوء بها حركة النسوة في المملكة العربيّة السعوديّة، وتفنّد فكرة أنّ حصرهنّ في الفضاءات المنزليّة وإقصاءهن من العمل «المنتج» إنّما يعود إلى «التقاليد». هكذا تسعى تلك الأعمال إلى إعادة تأهيل أنماط الحياة السابقة عن مركزية الدولة، والتي جردها الخطاب ذو النزعة التنموية من أهليّتها، وإلى الدفع للاعتراف بالأشغال المنجزة من طرف النساء البدويّات أو الريفيّات أو القرويّات في عهدٍ لم يكن فيه للفصل بين العمل «المنتج» والعمل «المُستعاد» والتراتبية بينهما المعنى نفسه الذي له اليوم، عملاً كامل الأهلية.

من المهم أم نُبقي، في عملنا هذا على فكرة، صاغتها الأبحاث المذكورة صياغة متينة، والمتمثلة في كون العراقيل التي وُضعت في طريق حركة نساء شبه الجزيرة وأنماط حياتهن لا يمكن تفسيرها بعامل واحد مافوق تاريخي، سواء أكان «القبلية» أم «الإسلام»[(160)]، ولكنها غير منفصلة عن التحوّلات الماديّة الهائلة التي غيّرت المملكة منذ الخمسينيات. ومن بين تلك التغيرات، كان النفاذ إلى العمل الوظيفي لكثيرين من الرجال السعوديّين، مقاماً اعتُبِر في البداية مهيناً من قبل عناصر القبائل البدويّة التي كانت حياة الترحال تتيح لهم سابقاً استقلاليّة معينة[(161)]، قد طبّع على نحو دائم التشكّلات العائليّة ومفهوم العمل.

وتسمح لنا قصّة مشاعل، وهي امرأة مطلقة لها من العمر خمسة وأربعون عاماً، كنا قد التقيناها خلال بحثنا في كانون الأول/ديسمبر 2008، بفهم أفضل لهذا التحوّل الذي عرفته تركيبة جيل ما

قبل الرّيع، وهو في أغلبه ريفي أو رحّال، وتركيبة جيل الطفرة النفطيّة الذي قدِم المدينة، وتركيبة جيل الشباب موضوع عملنا هذا. تطلّقت مشاعل، وهي أمّ لثمانية أطفال، بعد أربع وعشرين سنة من الزواج، وتعيش صعوبات مادية كبيرة، لاضطرارها إلى دفع مبلغ إيجار بيتها بمفردها، والحال أنّها توقّفت عن الدراسة بعد الثانوية كي تتزوّج، وبالتالي فهي لا تستطيع العثور على عمل. تتلقّى مبلغاً مالياً محدوداً من الضمان الاجتماعي، لكنه لا يكفيها للعيش؛ إخوتها وأولادها المسؤولون عن عائلاتهم لا يستطيعون الإنفاق عليها؛ أمّها وابنتها تقدّمان لها يد العون في الوقت نفسه. تقطن أمّها في نجران جنوبي المملكة، ومارست نشاطاً تجارياً خارج الفضاء المنزلي قبل أن تتزوّج، هكذا التقت بمن أصبح زوجها بعد ذلك، في حين أنّ اللقاء أيامنا هذه لا يفضي إلى زواج إلاّ على نحو هامشيّ، ففي الأغلبيّة الساحقة من الحالات اليوم يأتي الخطيب لطلب يد الفتاة من أبيها من دون أن يراها. انخرطت أمّ مشاعل في التجارة بعد طلاقها الثالث. «كانت تخيف الرّجال» هناك، تقول مشاعل ذلك وهي فخورة بقوة شخصية أمّها وقدرتها على تدبير أمورها بشكل مستقلّ. كانت تتمتّع بحرّية نسبيّة في أنشطتها، ما أتاح لها تحسين ظروفها الصعبة. أمّا مشاعل، ابنتها من الزوج الأوّل، فقد رافقت أباها إلى الرياض بُعيد ولادتها، وترعرعت هناك في زمن قلّما تدرس فيه السعوديّات أو يشتغلن. عاشت أربعاً وعشرين سنة مع عائلة زوج أبيها في ظروف ماديّة جيّدة، لكنّها قلّما كانت تخرج من البيت، لدرجة أنّها اكتشفت المدينة بعد طلاقها. في مركز التسوّق، حيث كنّا نلتقي بصحبة إحدى المستجوبات التي كنت قد قمت معها بمقابلة سابقاً، وهي أصغر سناً، كانت مشاعل تخاف صعود السلالم الآليّة. كانت إحدى بنات مشاعل التي تعيش مع والدها، قد أتمّت دراستها للتوّ، وكانت في أثناء دراستها تمدّ يد المساعدة لوالدتها، وتعطيها المنحة المخصّصة شهرياً لجميع الطلبة السعوديّين. أمّا الآن، فهي تبحث عن عمل، وتنوي منح أمها جزءاً من راتبها إن وجدت عملاً. نحن لا نرمي إلى تعميم هذه الحكاية، هذا صحيح، خاصة وأن نساء جيل مشاعل اللواتي لم يطلّقن شهدن عموماً تحسّناً جوهرياً في ظروفهنّ الماديّة، الشيء الذي أسهم في تلاؤمهنّ طوعاً أو كرهاً مع تراجع استقلاليّتهنّ، إلا أنّها تُظهر كيف أنّ الصعوبات التي تعيشها النّساء، وبصورة أعمّ تجارب النوع، تتفاوت بحسب الأجيال.

الفصل بين الجنسين سياسةً عامة

إنّ ارتفاع المداخيل النفطيّة هو وضعية أكثر منه سبباً للتحولات التي عرفتها حالة النّساء[(162)]. فمنذ الستينيات، عملت مجموعة من الأحكام الرسميّة، القائمة على تفسير متشدّد لتعاليم الإسلام، على الترويج لنموذج أنثوي «إسلامي» للسعوديّات. وهو نموذج تحدّده الفتاوى التي يصوغها علماء موظّفون عند الدّولة السعوديّة. منذ سنة 1932، تاريخ إنشاء

الدولة السعودية بحدودها الحالية، أصبح بعض العلماء موظفين عند الدولة؛ وهم عموماً لا يتناقضون مع الحكومة التي تهيمن عليها عائلة آل سعود. تدعو الفتاوى «الرسميّة» إلى الفصل بين الرّجال والنّساء، وتعرّف بدقة مختلف مظاهر الحياة اليوميّة للـ «مُسْلِمات»: اللّباس، الأنشطة المسموحة... إلخ. وتوصي تلك الفتاوى النّساء بالحجاب الكامل، لأنّ كلّ جزء من جسدهنّ يُعتبر (عورة) يتعيّن سترها[(163)]. بعض الفتاوى مقنّنة، فالبند (155) من «وثيقة سياسة التعليم في المملكة» ينصّ على ما يأتي: «يمنع الاختلاط بين البنين والبنات في جميع مراحل التعليم، إلا في دور الحضانة ورياض الأطفال». والبند (160) من «نظام العمل بالمملكة العربية السعودية» الذي صيغ سنة 1969 (ونقّح سنة 2006) يمنع الاختلاط بين الرّجال والنساء في مواقع العمل. ثمّ نشأت المدارس والجامعات النسائية والرجاليّة بعد ذلك على نحو منفصل.

أصبح تطبيق تلك الفتاوى أكثر صرامةً في سياق الصحوة الإسلاميّة. وتتكوّن هذه الحركة من تيارات احتجاجيّة مختلفة (نسبياً)، وهي سليلة التمازج بين الإسلام الرسمي السعودي والإخوان المسلمين[(164)]. بدأت هذه الحركة في الستينيات، وبلغت ذروة تأثيرها داخل المجتمع والدولة في الثمانينيات. ويترجم ذلك عن نفسه بتوسعة صلاحيّات «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» من جهة ، وبطرق تنظيم التعليم العام للفتيات من جهة أخرى .

شرعت «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في الثمانينيات في ممارسة رقابة ممنهجة على مظهر النساء في الشارع، بينما كانت تلك المؤسّسة من قبل تكرّس نفسها غالباً لحثّ الرّجال على الذهاب إلى الصلاة. إنّ رقابة الشرطة الدينيّة[(165)]، وكذلك تغيّر الممارسات المقبولة في الشارع تحثّ جميع النّساء تدريجيّاً على ارتداء اللباس الأسود الذي يغطّيهنّ من أعلى الرأس إلى أخمص القدمين[(166)]، طبقاً لفتاوى كبار العلماء. وعلى عكس الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة التي تفرض الحجاب، فلا قانون يفرض على النّساء طريقة خاصة في اللباس في السعودية. وتُطبّق بعض الفتاوى من طرف هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بينما أخرى لا قيمة إلزاميّة لها.

ويُسهم نشر التربية في إطار أجندة ذات نزعة تنموية أيضاً في تطبيق بعض التراتيب المروّجة لنموذج نسائيّ إسلاميّ. إنّ مبدأ الفصل بين الجنسين مطبّق من خلال ازدهار نظام مدرسي ومؤسّسي مغاير للفتيات من زاوية نظر مجالي ومؤسّسي. من الابتدائي إلى «كلّيات التربية» المخصّصة لإعداد المعلّمات بعد شهادة الثانوي، فإنّ المدارس والجامعات النسائية مغايرة تماماً لتلك المخصّصة للرّجال، ومحاطة بجدران، وحدهنّ النّساء يمكنهنّ دخولها. وبما أنّهنّ نساء في ما بينهنّ، فإنّهنّ ينزعن الحجاب والعباءة، ولكن عليهنّ بالضرورة المجيء بعباءة والوجه

مغطّى، الشيء الذي يُسهم إضافة إلى الإلزام الإجباري لهيئة الأمر بالمعروف في توحيد شكل الممارسات اللباسيّة في المملكة. وبدأت النّساء في تغطية وجوههنّ في المناطق التي لم تتعوّد فيها على ذلك: كالمنطقة الشرقيّة[(167)]. ومن خلال الفصل المجالي والإخراج الموحّد للشّكل للاختلاف بين الرّجال السعوديّين والنّساء السعوديّات، عبر تقديمٍ خاص للذات بشكل إلزامي، فإنّ الخصوصية بالجنس بدأ يتغلّب على غيره من أشكال الخصوصية الأخرى، كالهويّات والممارسات المتصلة بالانتماء إلى مجموعة ما ـ قبليّة مثلاً ـ والأصل الجغرافي.

المؤسّسات التربويّة المخصّصة للبنات لا يشرف عليها، منذ الأربعين سنة الأولى من وجودها، وزارة التربية والتعليم، على خلاف تلك المدارس المخصّصة للبنين. هي تحت إشراف رئاسة تعليم البنات، وهي مؤسسة رسمية يُشرف عليها بعض العلماء، أُنشئت سنة 1960، وتقدِّم تقريرها للمفتي، أعلى سلطة دينيّة في المملكة. وقد فُهمت سيطرة العلماء على التعليم النّسائي على أنّه تعويض منحه الملك فيصل العلماءَ الذين عارضوا التعليم العام للبنات بعد إقراره. دام الأمر إلى سنة 2002، التاريخ الذي تمّ فيه إلحاق تعليم البنات بوزارة التربية، إثرَ حادثة أليمة أثارت الرأي العام، وكان بعض أعضاء هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طرفها الأساس لكونهم منعوا التلميذات من الخروج من مدرسة كانت تحترق بحجّة ألا يخرجن للشارع من دون حجاب[(168)].

وخلال الأربعين سنة من وجود رئاسة تعليم البنات، كانت أهدافها أن تكون «المرأة السعوديّة» مُصانة وشريفة، لتجعل منها زوجة صالحة وأمّاً صالحة قادرة على نقل معرفتها للأجيال اللاحقة. وتنصّ السياسة التربويّة على أنّ تعليم البنات لا يهدف إلى جعلهنّ منافسات في سوق العمل؛ وحدها المهن «التي تتطابق مع طبيعتهنّ» هي الممكنة، ولا سيّما في المدارس والإعداديّات ومعاهد تعليم الإناث، وهي مهن يتلاءم توقيتها جيّداً مع الحياة العائليّة[(169)]. ومع ذلك، فإنّ البرنامج الدراسي المقرّر للبنات، في الممارسة، هو نفسه تقريباً لذاك المقرر للأولاد، باستثناء مادّة إضافيّة هي «الاقتصاد المنزلي»، وهي مادة لتعليم الطبخ والمهامّ المنزليّة وترتيب البيت والتصرّف في ميزانيّة العائلة.

إنّ سياسة تنمية نظام تربويّ موازٍ، سياسة باهظة، وقد أصبحت ممكنة بفضل الريع النّفطي. وللمقارنة، فقد صادق البرلمان الكويتي في تشرين الأول/أكتوبر 2000 على الفصل بين الجنسين في الجامعة الكويتيّة، ولم يكن مطبّقاً فيها قبل ذلك؛ ولكن ذلك القرار أُلغي بعد ذلك ببضعة أشهر (في كانون الثاني/يناير 2001) من طرف الحكومة لسببين: الكلفة الباهظة جداً لإنشاء تنظيم جامعيّ موازٍ للنّساء، من جهة ، ونقص الأساتذة المؤهّلين من الجنسين في جميع المجالات من

جهة أخرى [(170)]. ثمّة مثال آخر، في فرنسا الستّينيات، كانت ضرورة «عقلنة الاستثمارات» هي أحد المبرّرات لجعل قواعد الفصل في المعاهد أكثر مرونة[(171)].

الفصل في المدينة

«في الرّياض، يبحث السكّان عن كلّ أثر للصحراء حجبته المدينة بمنازلها وشوارعها التي تنكر تاريخها الأوّل. منذ أوّل علامات الرّبيع تغادر العائلات جدران الرياض الخانقة للالتحاق بهضاب الرمال القريبة. إنّها تذكّرهم بالحلم الذي لم يغادرهم: فالقافلة دوماً هنا خارج المدينة وهي تنتظرهم»[(172)].

إذا كان الفصل بين الجنسين محترماً تقريباً في الحياة البدويّة والريفيّة[(173)]، فإنه يُطبَّقُ بصرامة في المدينة الجديدة، الرياض. وتتميّز فترة الطفرة النفطيّة نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات بقدوم سعوديّين كثيرين إلى الرّياض. تنتمي نساء هذه العائلات إلى كل نواحي المملكة، ريفها أو مناطق البدو الرُحَّل، وهن غالباً أمّيات أو لم يحصلن إلاّ على تعليم أوّلي. تزوّجن صغاراً وأنجبن أطفالاً كثيرين سبعة أو ثمانية أطفال في الغالب. وتقتصر علاقاتهنّ الاجتماعيّة عموماً على نساء العائلة الموسّعة اللاتي قدمن إلى الرياض في الفترة نفسها. وبدايةً من الستينيات، تسارعت وتيرة النموّ الحضري؛ كثيرون من السعوديّين قدموا إلى الرياض بسبب توزيع العائدات النفطية والعمل الوظيفي في القطاع العام. لذا شهدت ندرة المساكن ذروتها[(174)]، واستقرّ سعوديّون كثيرون، ولا سيّما البدويّون منهم، في مواقع سكنية مؤقّتة وأحياء الصفيح عند تخوم المدن[(175)]، ولا سيّما في المنطقة الشرقيّة، من دون أن يستفيدوا من خدمات المياه والكهرباء. وأنشأت الحكومة وزارة الأشغال العامة والإسكان سنة 1971 ثمّ سنة 1974 أنشأت صندوق التنمية العقاريّة، وهو صندوق خُصّص لتشجيع القطاع الخاصّ في بناء المساكن. ولقد سمحت قروض قدّمها صندوق التنمية بنسبة فائدة معدومة[(176)] للمواطنين بناء فيلاتهم في أحياء بعيدة أكثر فأكثر عن المركز. بعض العائلات النازحة إلى الرياض يمكن نعتها إلى حدٍّ ما بعائلات «مقطوعة»[(177)]، فمع سيطرة الدولة وُجد بالفعل انتقال مزدوج من جهة انتقال مجموعات من السكّان على مستوى البلاد من خلال الاستقرار في عدد من القرى ـ مواقع تجمّعات البدو (الهِجَر) -[(178)]، في مقابل النزوح من الريف إلى المدينة بالنسبة إلى مجموعات أخرى من السكّان. ويمثّل الاستقرار في الهِجَر غالباً مرحلة أولى قبل الإقامة في مدينة كبيرة. وتبيّن دراسة إثنوغرافيّة أنجزت سنة 1980 وتناولت البدو المستقرين في مثل تلك (الهِجَر)، كيف أنّ النّساء اللاتي كانت لهنّ حرّية كبيرة في الحركة، ولم يكن هناك فصل بينهن وبين الرجال في حياة الترحّل، ما دفعهن إلى لبس البرقع، قد حُبسن فجأة في منازلهنّ وفي بيئة

نسائية، مع مواصلة وضع البرقع[(179)]. وفي حين يقمن بمهام كثيرة بعضها يشتركن فيها مع الرّجال ـ كرعي الماشية ـ إلا أنهن يعبّرن عن إحساس بأنّ دورهنّ أصبح ثانوياً مقارنةً بدور الرّجل في الهِجَر، بل أكّدت لي إحدى المستجوبات: «ليس لدينا ما نقوم به غير ملء البطون والصلاة والنّوم»[(180)]. يتقاطع هذا مع دراسات أُجريت في سياقات وطنية أخرى تبيّن كيف أنّ سيرورة استقرار البدو وتصيير اقتصادهم إلى اقتصاد مالي يفرز فصلاً متزايداً بين الرجال والنّساء، وضرباً من الاحتقار للأشغال النسائيّة. ولم يتم نشر أيّ دراسة إثنوغرافيّة تتعلّق بأثر الإقامة في المدينة على أنماط الحياة النسائيّة[(181)]، لكن بوسعنا تصوّر سيرورات مماثلة في السنوات الأولى التي تتبع إقامة عائلة في المدينة.

يمثّل التأقلم مع الفصل بين الجنسين في مستوى المدن، بشكل من الأشكال، نقلة ثانية بالنظر إلى النمط اليومي، الذي يُفضي في مرحلة أولى إلى محاصرة أغلب السعوديّات في الفضاء المنزلي. وبالفعل، فإنّ سكّان مدن نجد (المنطقة الوسطى للمملكة حيث توجد الرياض) يحترمون الفصل على أساس الجنس، ونساء المدينة نادراً ما يشتغلن خارج المنزل، باستثناء الأكثر فقراً من بينهن، بخلاف النسوة البدويّات والريفيّات. وستتأقلم الوافدات الجدد طوعاً أم كرهاً مع هذا التنظيم[(182)]. وعلى كل، ولأنهنّ تعوّدن على البقاء في ما بينهن داخل القبيلة، فإنّ العائلات الوافدة إلى المدن الكبيرة اضطُرّتْ إلى العيش بجوار الغرباء عنها. لهذه الأسباب تأثّرت حرّية حركة النساء مقارنة بالحياة الريفيّة أو حياة الترحال: على هذا النّحو كانت البدويّات في حياة الترحال تتقابل مع أبناء العمومة من القرابة البعيدة، وهؤلاء ليس لهم مصلحة في الاعتداء على شرف امرأة من العائلة[(183)]. أمّا في ما يخصّ العائلات التي تنتمي إلى القبائل العريقة، فإنّ هذا «الانقطاع» يعزّز شعور الضياع والانحدار الطبقي داخل الدّولة السعوديّة. واليوم، وعلى ضوء هذا السياق المعاصر، فإنّ حياة الترحال الماضية يُعاد تأويلها أحياناً من قبل أمّهات المستجوبات على أنّها مثاليّة، وأكثر عدلاً، بما أنّ النّساء كنّ يتمتّعن خلالها باستقلاليّة أكبر في الحركة؛ ولكنهن يستمتعن بنسيان قساوتها[(184)].

لم يكن الفصل بين الجنسين متناسباً مع الشّروط المادّية لحياة الترحال أو الحياة الريفيّة، على الأقلّ عند العائلات التي تحصل على قُوتِها أيضاً من عمل النّساء في الأنشطة الفلاحيّة. وكانت النّساء اللاتي ينتمين إلى عائلات ثريّة مستقرّة وحدهنّ القادرات على اتخاذ قرار عدم الخروج من البيوت[(185)]؛ لقد كان الفصل بين الجنسين يشكّل، كما الحال في سياقات أخرى[(186)]، علامة تميّز. إذ يفترض الفصل بين الجنسين أن يكون المنزل رحباً بما يتيح تحركاً مزدوجاً، على الأقلّ مجلسان للاستقبال، وأن تكون النّساء في غير حاجة إلى العمل في الخارج[(187)]، وقد

أصبح الأمر ممكناً مع النفاذ إلى العمل في الوظيفة العامة لكثيرين من السعوديّين وتوزيع إعانات الدّولة بدايةً من السبعينيات. في تلك الفترة، تغيّرت مقاييس اختيار المنازل: فتعمّم نمط الفيلات بين الناس، ولكن أيضاً لأنّ البلديّة تفرض على من يريد البناء شروطاً في مستوى موادّ البناء أو مظهر البيت[(188)]. أمّا أولئك الميسورون، فيغادرون وسط المدينة وينتقلون للإقامة في فيلات كبيرة محاطة بجدران مرتفعة، حيث ينعمون بفضاء أوسع وحميميّة أكبر. خلال البحث الميداني، كانت أمّهات بعض المستجوبات، وقد مضت على إقامتهنّ في الرّياض ثلاثون أو أربعون سنة، يتذكّرن منازل الطوب، ذات الأحجام الصغيرة، في وسط المدينة القديمة، حيث قضين طفولتهنّ أو بداية حياتهنّ الزوجيّة.

وطوال نموّ الرّياض على نمط المدينة الأمريكيّة، كانت الشوارع الرئيسة المُشَكِّلَة للأحياء السكنيّة تتلاقى باتّجاه تقاطعات الطرق الرئيسة، فاختلفت مع مخطّط المدينة العتيقة حيث الشوارع تصبّ في اتّجاه المسجد. وقد ألغي تدرّج الفضاءات التي كانت تماثل أزقّة حيّ سكني لفضاءات شبه خاصّة، وتسمح بالتّالي بتجوّل النّساء على أقدامهنّ بين المنازل. لقد بُنيت المدن الجديدة ذات الكثافة المحدودة لأجل السيّارات. وفي جلّ الأحياء لا يمشي النّاس في الشّارع. وقليلة هي لقاءات المؤانسة بين الجيران. ولأنّ المدينة ممتدّة جداً، فإنّ الزيارات العائليّة لا تقع فجأة، بل بدأت تقل تدريجيّاً[(189)]، وأصبح من التعقيد بمكان أن تزور شخصاً في بيته، لأن الشوارع، خارج المحاور الكبرى ليس لها أسماء والمنازل ليس لها أرقام[(190)]. هكذا، وفي سياق تحضّر سريع وفوضويّ، فإنّ التطبيق الصارم للفصل بين الجنسين يصدر في الوقت نفسه عن ترتيبات الدّولة، وعن تأقلم بعض السكّان حديثي التحضر مع تشكّل اجتماعيّ ـ مجالي، وعن أنماط حياة في مدن نجد في تلك الفترة، والتي تفرض نفسها تدريجيّاً على أولئك وهؤلاء الذين قدموا ليستقرّوا فيها.

الدّولة والعائلة

من خلال الفصل بين الجنسين والتعليم الرسمي والمجاني غير الإجباري للفتيات، تتطابق مؤسّسات الدولة مع العائلة لـ «تحكم» حياة النّساء. رسميّاً، تريد الدّولة السعوديّة أن تكون حاميةً للعائلة: فالنظام الأساس للحكم المصادَق عليه سنة 1992 والمفتقر في الواقع إلى أيّ قيمة قانونيّة، يثبّت مبدأ يُعاد التذكير به في كل مناسبة، «العائلة هي نواة المجتمع السعودي» (البند التاسع). إضافةً إلى أنّ أي تغيير تريد الدولة القيام به ويهمّ النّساء، لا بد من أن يخضع لموافقة ولي الأمر الشرعيّ (للمرأة)، على غرار التعليم، فهو ليس إجباريّاً، وكذا حال العمل الوظيفي. ومع ذلك، فإنّ لهذه الأحكام آثاراً مزدوجة بدّلت بعمق علاقات السلطة داخل العائلة، فعندما تمنح

الدولة ربَّ العائلة النوويّة صلاحيّات، فإنّها تقرّ بأن تعريف العائلة ذاك تعريف وجيه، فتُضعِف ضمنياً العائلة الممتدّة غير المعترف بها قانوناً. ولا يحول ذلك دون أن تحافظ هذه المؤسّسة على صلاحيّات بفعل الاعتراف بها من طرف أعضائها. وقد لاحظتُ خلال بحثي الميداني، أنّ بعض العائلات الممتدّة تختار إدارة مسائل الطلاق فيها بالتفاوض بين العائلات، عوضاً عن اللّجوء إلى المحاكم الرسميّة التي تقوم أحكامها على تعاليم الإسلام. ومن جهة أخرى ، فإنّ مبدأ الفصل بين الرّجال والنّساء في سياق حضري في الوقت نفسه الذي يحترم فيه مبادئ حماية الشرف العزيزة على المؤسّسة العائليّة، فإنه يشظّي العائلات مجالياً: فكلّ حياة اجتماعيّة خارج المنزل تفصل بين الرّجال والنّساء، وليس ذاك هو الحال في التركيبة السابقة، حيث كان الاختلاط في بعض المجموعات القبليّة في العائلة الممتدّة نفسها مثلاً أكبر بكثير[(191)]. لقد ترافق التحضّر بتثبيت السّكن داخل العائلة النوويّة. غير أنّ للزّوجين أنشطة ممكنة قليلة خارج المسكن، على اعتبار أنّ أغلب الفضاءات منفصل فيها الرّجال عن النّساء.

ويظهر ذاك التحوّل في فنون الحكم من خلال تاريخ بطاقة الهويّة الخاصة بالنساء: فعندما انتشرت بطاقة التعريف بإيقاع تطوّر بيروقراطيّة الدّولة منذ بضعة عقود، فإنّ أسماء النّساء (من دون صورة) كانت متضَمَّنَة في بطاقة وليّهنّ الشرعي، الأمر الذي يتناسب مع تعريف العائلة النوويّة المفروض من الدّولة. لم تكن هناك وسيلة للتحقّق من أنّ هويّة امرأة ما كانت تناسب حقاً لتلك المذكورة على بطاقة الوليّ الشرعي. لذا؛ كان أعضاء هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الشرطة الدينيّة) يلجؤون إلى التحقيق إنْ كان المعنيين حقاً الزّوج وزوجته؛ وكان ذلك يؤدي إلى مشاكل عويصة في المحكمة. ومنذ سنة 2002، أصبح بإمكان النسوة الحصول على بطاقة هويّة خاصّة بهنّ مع صورة، لكن تبقى موافقة الوليّ الشرعي ضروريّة لاستخراجها إلى حدود سنة 2006[(192)]، التاريخ الذي أصبح فيه ممكناً طلب بطاقة من غير تلك الموافقة. هكذا أصبحت للسعوديّات علاقة مباشرة، من غير وساطة وليّ شرعي، مع مؤسّسات الدولة للقيام بإجراءات أخرى؛ وستسمح هذه السيرورة لمؤسّسات الدولة في تأطير السكّان بشكل أكثر دقة. يؤشّر هذا الأمر على تبدّلات علاقات السّلطة بين الدّولة والعائلة (كما تُعرّفها العائلة) والسعوديّات.

الفصل بين الجنسين كعلامة مميّزة للسعوديّين

عندما يتجسّد الطابع «الإسلامي» للمجتمع السعودي في الفضاء العام، يشكّل احترام الفصل بين الرّجال والنّساء أمارة للطّابع الوطني في سياق حضور كثيف للأجانب على تراب المملكة. في السّبعينيات، كان نصف السكّان النّاشطين يتكوّنون من أجانب، جلّهم عرب (فلسطينيّون

يمنيّون مصريّون من جملة آخرين). ومنذ نهاية السبعينيات، ارتفعتْ نسبة المهاجرين الآسيويّين، ولا سيّما الهنود والباكستانيّين والفيلبّينيّين، لكونهم اعتُبِروا أقلّ خطراً سياسياً من المهاجرين العرب[(193)]. إنّ الخصوصية بين أولئك الذين لهم جنسيّة سعوديّة والآخرين يقوم في الوقت نفسه على التعالي المادي، حتّى وإن لم يلحق الرفاه جميع السعوديّين بالطّريقة نفسها إثرَ الطّفرة النفطيّة[(194)]، وعلى ادّعاء التعالي الديني والأخلاقي. وبالفعل، فإن الفصل بين الرّجال والنّساء لا يطبّق بصرامة إلاّ على السعوديّات والسعوديّين[(195)]. يجدر هنا الرّبط بين النوع والجنسيّة وضمنيّاً الطبقة أو مستوى العيش (على اعتبار اللامساواة الاقتصاديّة بين جلّ السعوديّين وجلّ الأجانب)، حتى نفهم كيف يسهم نموذج الأنثوية الواعد للسعوديّات في هذا الخصوصية السعودية. وهكذا، فإن عدم اضطرار السعوديّات إلى التّعامل مع الرّجال يُعتبر امتيازاً بالنّسبة إليهنّ: فالأجنبيّات وحدهن، وأغلبهن من الإندونيسيّات والسيريلانكيّات والفيليبّينيّات، سيشتغلن عاملات في المنازل[(196)]. هذا الشّغل يبدو من المستحيل تخيّله لسعوديّة، لأنه يُلزِمها بالاختلاط مع الرّجال الغرباء عن عائلتها، ويُعتبر ذاك مهيناً للمرأة، خاصةً إذا كان داخل المنزل[(197)]. غير أن السعوديّات اللاتي يشتغلن ممرضات ـ وعددهن قليل ـ فإنهن يتمتّعن بظروف متميّزة مقارنة بالأجنبيّات، ولا سيّما في ما يتعلّق بالتّوقيت اللّيلي[(198)]. أما الرّجال الذين يعملون سائقين عند سعوديّات، ويجدون أنفسهم بالتالي في وضعيّات لا تحترم الفصل بين الجنسين، فإنّهم وإلى وقت قريب، لم يكونوا سعوديّين بالمرّة[(199)]، وكما لو كان احتكاك عاملٍ مهاجر والذي يستحيل الزواج به لاختلاف المقامات، أقلّ ضرراً؛ لأنّ وضعيته كأجنبيّ تخرجه من التصنيف القائم على النوع. وهذا الاحترام الصارم للفصل بين الجنسين يشير إلى المسافة التي يقيمها السعوديّون مع العمّال المهاجرين: فهو يجسّد تعاليهم الأخلاقيّ في الحياة اليومية، تماماً كما تصفه آنْه نْغا لونغفا (Anh Nga Longva) بخصوص الكويت[(200)].

وتمرّ هذه الخصوصية أيضاً عبر شكل اللباس، الـ (ثوب) للرّجال ـ وهو قميص طويل أبيض ـ ، وتغطية الوجه للنّساء، على الأقلّ في الرّياض. وإذا كانت تلك الثياب توحّد مظهر السعوديّين، وتعوّض به عادات متنوّعة بحسب الجهات والمجموعات، فإنّها تُميّزهم أيضاً عن الأجانب المقيمين في البلاد، حتّى وإن تبنّى بعضهم اللّباس السعودي. وبدايةً من الثمانينيات، أصبحت النساء جميعهنّ يرتدين العباءة؛ غير أنّ كثيرات من المهاجرات الفيليبّينيات اللواتي يعملن خادمات في المنازل أو ممرّضات، لا يسترن شَعرهن، وهو عملياً أمر مباح من قبل عناصر الشرطة الدينيّة. فقد يعاتب هؤلاء المرأة السعوديّة عن عدم حجب عينيها، ويغضّون الطرف عن

امرأة فيليبينيّة تركت شعرها مكشوفاً! ارتداء الـ «ثوب» وتغطية الوجه علامتان مميّزتان تُتيح معرفة السعوديّين من الأجانب.

زدْ على ذلك، فإنّ الخطابات العامة في الثمانينيات كانت تقدّم الفصل بين الجنسين كـ «امتياز» للسعوديّات. فالفصل يحميهنّ من التفاعلات مع الأجانب عن عائلاتهنّ. وفق تلك الخطابات، فإنّ السعوديّات غير مُجبَرات على أن يكون لهنّ عمل وظيفي، بمقتضى حكم القوامة الإسلامي الذي يوجب على رجال العائلة حمايتهنّ وتوفير حاجاتهنّ[(201)]. في الثمانينيات مدحت الصحافيّة والكاتبة جهير المساعد مبدأ القوامة باعتباره حقاً تتمتّع به السعوديّات. وكتبت أنّ قيادة السيارة بالنّسبة إلى الرّجال ليست حقاً بل مسؤوليّة، خاصةً أن عدم قيادة المرأة للسيارة يجب ألاّ يُنظَر إليه من زاوية المنع، بل من زاوية حقّها في أن يكون لها سائق[(202)]. وفي سياق علاقة المملكة العربية السعودية بالولايات المتّحدة، فإنّ «الامتيازات» المقدّمة من قِبل هذا الخطاب لا تقارن فقط وضع النساء السعوديات بوضع غير السعوديّات اللاتي يعشن على التراب السعودي، وإنما أيضاً بالنّساء «الغربيّات» (الأمريكيّات) اللاتي يتفاخرن بأنهنّ «متحرّرات»، ويسمحن لأنفسهنّ إعطاء دروس للآخرين، لكنهنّ يرهقن أنفسهنّ في واقع الأمر بين العمل الوظيفي والمسؤوليّات العائليّة[(203)].

أخيراً، إذا كانت تلك الخطابات تقدّم الفصل بين الرّجال والنّساء باعتبارهِ مبدأً إسلاميّاً ـ وبالتالي عابراً للقوميّات ـ وليس وطنياً، فإنّ المملكة العربيّة السعوديّة تُقدَّم على أنّها حامية تعاليم الإسلام، على نقيض البلدان الأخرى ذات الأغلبيّة المسلمة التي لا تُطبّق هذا المبدأ على نحو متشدد بذلك القدر. إنّ منوال الأنثويّة الإسلاميّة القائم على «حقّ» اللاتفاعل مع الرجال، وحقّ ألا تكون المرأة مجبرة على ممارسة عمل وظيفي، يجب أن يُفهم في سياق تميّز مزدوج. إنّه يتيح تأكيد الاختلاف والتعالي الأخلاقيّ والمادّي للسعوديّين إزاء الأجانب الذين يعملون فوق التراب السعودي، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ارتباطهم بالإسلام. وهذا هو الخطّ الذي تدافع عنه الحكومة السعوديّة إزاء المنظّمات الدوليّة المنادية بحقوق المرأة. ولذلك، فقد اعترضت على مبدأ المساواة بين الرّجال والنّساء، الـ «مخالف للشريعة»[(204)]، خلال النّدوة الدوليّة حول السكّان والتنمية في القاهرة (CIPD) والتي نظّمتها الأمم المتّحدة سنة 1994[(205)]. وفي سنة 2000 عندما وقّعت الحكومة على اتفاقيّة مناهضة كلّ أشكال الخصوصية ضدّ النّساء (CEDAW) ، كان ذلك مرة أخرى بعد أن وضعت تحفّظات إزاء بنود «المخالفة للشريعة»[(206)]؛ وأكدت بعض الخطابات الإعلاميّة داخل المملكة أنّ تلك الاتفاقيّة لن تغيّر شيئاً، فالإسلام كان قد منح المرأة حقوقها الشرعيّة منذ أربعة عشر قرناً قبل الأمم المتحدّة[(207)].

الفصل بين الجنسين لصالح النّساء أم ضدهن؟

لا ترى السعوديّات فرض الفصل الجندري في الثمانينيات على نحو واحد. فقد اعتُبر، من جهة، تراجعاً من قبل بعض النخبة، ولا سيّما تلك التي عرفت المرحلة السابقة، والتي وضعت آمالها في التخفيف من العادات الجارية بين بعض النّخب الفكريّة والاقتصاديّة والسياسيّة. وانطلاقاً من نهاية الستّينيات مثلاً، شرعت بعض المثقّفات في التوقيع بأسمائهنّ في الصحف (أن تظهر امرأة اسمها للعلن، كان حينها يعتبر لدى الكثيرين عملاً غير لائق)، وأصبحن يظهرن أكثر فأكثر في النقاشات العامة، حتّى وإن كنّ يواجهن عراقيل[(208)]. فاتن شاكر، عالمة اجتماع، أكملت دراساتها في القاهرة ثمّ في الولايات المتّحدة في السنوات 1960 - 1970، في فترة كانت فيها قلّة من السعوديّات يتابعن الدراسة؛ إذ كانت الهجرة هي السبيل الوحيد للقيام بذلك[(209)]. وقد تحدّثت عن عودتها إلى المملكة العربيّة السعوديّة بعد سنوات قضتها في القاهرة:

«في ما يخصّ العمل (عمل النّساء)، عندما عدت إلى المملكة العربيّة السعوديّة كان هناك تشجيع قويّ جداً من الرّجال والمسؤولين، لأنّ المسؤولين كانوا يشعرون أنّ على المرأة أن تدرس وتعمل، كان ذلك سنة 1964. وكانت هناك إمكانات كثيرة للمرأة؛ كانت الشابات متحمسات، وكان الآباء مبتهجين. لمّا قمنا بإعلان لتوظيف نساء في وزارة العمل تقدّمت أكثر من عشرة نساء في أقلّ من أسبوعين. وكذلك الأمر في الراديو. في تلك الفترة كان النّاس متحمسين، وكانوا يشجّعون النّساء على العمل [...] كان النّاس يرون تقدّم المرأة على أنّه شيء طبيعيّ. لم تكن ثمّة عراقيل في المجتمع رغم المساءلات [...] في الستينيات لم تكن هناك مشاكل في وزارة الشؤون الخارجيّة إزاء وضعيّتنا باعتبارنا نساء - ربّما لأنّنا كنّا أقلّية وأنّ المجتمع الذكوري الذي كان يحيط بنا كان متحمساً. كانت لنا حرّية اتّخاذ قرارات وحرّية القيام باجتماعات مع الرّجال من بينهم الوزير. كان هناك انفتاح ذهنيّ بخصوص تعليم المرأة وعملها ومشاركتها. لقد أفرز ظهور التيّار المتشدّد قمعاً للمرأة. في تلك الفترة ما من أحد كان يملي على المرأة كيف عليها أن تلبس»[(210)]. ذكريات تلك الفترة التي تتقاسمها فاتن شاكر خلال هذه المقابلة التي أجريتها معها سنة 2005 صيغت بطبيعة الحال على ضوء ما حدث في ما بعد، سواء ما له علاقة بمسيرتها الشخصيّة (لم تستطع مواصلة العمل في الوزارة، الشيء الذي لم يمنعها من سيرة مهنيّة لامعة في الجامعة، قسم علم الاجتماع، وفي الصحافة)[(211)] وتاريخ البلاد معاً، فهي تنتقد بضراوة «التشدّد الدّيني» كما تنتقد الدّروس التي تقدمها الولايات المتّحدة للمملكة العربيّة السعوديّة بُعيد 11 أيلول/سبتمبر، والإمبرياليّة الأمريكيّة بصفة عامّة[(212)].

ومن جهة أخرى، تعتبر تلك الفترة من تاريخ المملكة العربيّة السعوديّة فترة تأسيسية من قبل الصّحويين، والنساء اللاتي يتبنّين قيماً ومبادئ الصّحوة الإسلاميّة، فهنّ يعتبرن هذه الحركة مفيدة بالنّظر إلى انتشار المعرفة الدينيّة بينهن، وهو ما سيخرجهنّ من الـ «جهل» الذي كان يطبع الفترة السابقة، ويجعلهنّ قادرات على طلب حقوقهنّ الشرعيّة في الإسلام ضدّ ظلم «العادات والتقاليد». وتدافع بعض الناشئات في مجموعة إسلامية[(213)] عن هذه القراءة للماضي، من خلال تأكيدات مثل «تمكّنت الصّحوة من فرض الاحترام بين الرّجال والنّساء» أو أيضاً: «لم يكن لجدّاتنا حرّية اختيار الزوج، اليوم للفتاة الحقّ في قول نعم أو لا بفضل الصّحوة. كنّا من قبل نجهل حقوق المرأة. إنّ التزامنا بالدين أفضل مما كان عند أمهّاتنا، وأولها معرفة القراءة والكتابة، وكان الجهل من قبل يسود في بعض مناطق المملكة، وكانت ثمّة تقاليد وعادات سائدة مختلفة عن الدّين».

فالصّحوة، وعلى ضوء قراءتها للماضي بعيون الالتزام الدّيني، تُقابِلُ بين مشروع المجتمع الإسلامي المطبّق بفعل الصّحوة، وبين الـ «عادات» الموازية لجاهلية ما قبل الإسلام.

صراعات الذاكرة حول تأسيس الفصل بين الجنسين تلك، تهيكل النقاشات المعاصرة بخصوص حركة النّساء وبروزهن للعيان في الفضاءات العامة.

أرخبيل من الفضاءات النسائيّة في المدينة

«في البداية [في الستينيات] لا يضع النّاس بناتهم في المدارس بهدف أن يحصلن بعد تعليمهن على وظائف. عندما نقول لهم في المستقبل سوف تصبح بناتكم معلّمات جيّدات كانوا يقولون لنا لا نريدهنّ كذلك، وكانت البنات يقلن إنّهن لا يرغبن في أن يصبحن معلّمات. لكن في نهاية المطاف جميع هؤلاء البنات اشتغلن في أعمال وظيفية! كانت أفضل لهنّ من البقاء في المنزل»[(214)].

إنّ إعادة توزيع السكّان في المجال، وما يترتب عليها من الفصل بين الرّجال والنّساء، إنّما تعود إلى الانضباط الذي فرضته السلطة[(215)]. النتيجة المباشرة لذلك منعُ نفاذ النّساء إلى فضاءات عامة مختلطة. لكن الحصار في الفضاء المنزلي لم يكن الأثر الوحيد للقوانين الفارضة للفصل الجندري، فهذه القوانين أحدثت أيضاً تطوّراً خارج الفضاءات المنزليّة، وصنعت فضاءات مفصولة ومحميّة يكون حضور المرأة فيها شرعيّاً بالكامل. بالتأكيد بوسعنا الحديث عن الظلم الذي قد يترتب على الفصل الذي يُنتج عالَمين اجتماعيّين أحدهما خاضع للآخر[(216)]. ولكننا نعلم بمقتضى سياقات أخرى أنّ الاختلاط لا يلغي التفاوتات. فبدلاً من تشويه صورة الفصل بين الجنسين بداهةً، من المهمّ إظهار ليس فقط ما قد يترتب عليه من ظلم، بل أيضاً ما قد ينتجه هذا الفصل من فضاءات وتجمّعات وتعريفات[(217)].

التعليم والمنظّمات الخيريّة

لا يتناسب الفصل بين الفضاءات الأنثويّة والفضاءات الذكوريّة في مدينة الرّياض مع التقسيم البرجوازي بين مجال عام «ذكوري» ومخصّص للإنتاج، ومجال خاصّ «أنثوي» مخصّص لإعادة الإنتاج. وقد شكك في هذا التقسيم باحثون كثيرون اشتغلوا على المجتمعات العربيّة، وبيّنوا أنّه لا ينطبق أو ليس بالدرجة نفسها، بفعل المسارات التاريخيّة المختلفة[(218)]. وانطلاقاً من السبعينيات ظهر أرخبيل من الفضاءات المفتوحة للنساء، وللنّساء فقط، وبدأ يشكّل تقريباً مدينة موازية: فروع جامعية نسائية، أقسام نسائية في بعض الإدارات، أقسام نسائية لمنظّمات خيريّة، فضاءات دينيّة نسائيةّ، أقسام نسائية في بعض المؤسّسات. وباستثناء مواقع عمل جديدة مختلطة، حيث يتمّ تشغيل عدد متزايد من السعوديّات منذ عدّة سنوات، فإنّ السيرورة التي وصفت لا تتناسب مع ما وقع في بلدان أخرى؛ حيث ترجم ارتفاع عمل النساء عن نفسه، باقتحامهن مواقع عمل يهيمن عليها الرجال، وكان عليهنّ فرض أنفسهنّ فيها حتى يُقبَلن. في المملكة السعوديّة، وفي أثناء الطفرة النفطيّة، تعزّزت الحدود بين الفضاءات «الذكوريّة» والفضاءات «الأنثويّة»، في الوقت الذي توسّعت فيه الفضاءات المخصّصة للنّساء وتنوّعت.

تعليم البنات هو أولى القطاعات التي عرفت تطوّراً. فقد تضاعفت مدارس البنات في الوقت نفسه الذي تضاعفت فيه تلك المخصّصة للأولاد[(219)]. وقد أدّى ذلك إلى خلقِ مواطن شغل عامّة للمعلّمات النساء. وفي ما بين 1960 و1970، سمحت أهمّ جامعات المملكة للطالبات مواصلة دراساتهن العليا بالمراسلة[(220)].

وانطلاقاً من نهاية السبعينيات أُنشِئَتْ فروع مخصّصة للبنات في المدن الكبرى للمملكة. كثيرات هن من دَرَسْن العلوم الصحيّة أو الإعلام، وهي تخصصات لم تعد تحمل معنى «ذكوريّاً» خاصاً[(221)]، بل بدت المهن المرتبطة بالعمل الإعلامي مفتوحة بصفة خاصّة للنّساء، لأنّها يمكن أن تُمارس عن بُعد، وتتلاءم مع احترام الفصل بين الجنسين. بعض المناهج الدراسية لم تُفتح للطالبات إلاّ في فترة متأخّرة، فلم تتمكّن الطالبات من دراسة القانون في جامعة «الملك سعود» إلا بداية من 2007، بعكس دراسة الشريعة المتاحة للطالبات منذ فتح الفروع النسائيّة للجامعات. وعلى الرغم من أنهنّ لا يستطعن العمل قاضيات، إلا أنه بوسعهنّ الآن ممارسة المحاماة (من غير مرافعة في المحكمة) والمهن القانونيّة الأخرى داخل المؤسّسات. وحتى سنة 2010 فإنّ الأقسام الدراسية التي بقيت مغلقة في وجه الطالبات هي بعض اللّغات الأجنبيّة والهندسة وعلم السياسة، من غير أن يكون هذا الأمر مُبرراً رسمياً. وفي مقابل ذلك، فإنّ بعض الأقسام العلمية لا توجد إلا للبنات، مثل الاقتصاد المنزلي، أو التربية الخاصة التي تصل الدراسة فيها إلى حدّ الدكتوراه.

إن تعليم النّساء[(222)] يتيح بنسبة لا يُستهان بها حصولهن على عمل وظيفي في القطاع العام كمعلمات. أمّا بالنّسبة إلى اللواتي استطعن ـ وهن أقلّية ـ الحصول على مستوى تعليمي بشكل مبكر في الثمانينيات، فقد كان الارتقاء المهني لهن سريعاً، ذلك لحاجة المؤسّسات النسائيّة التي أنشئت حديثاً، ولا سيّما في المجال التربوي، لمسؤولات. وتبقى المؤسسة التعليمية إلى يومنا هذا هي الفضاء الأوسع لتشغيل السعوديّات.

إنّ أولى المؤسّسات الخيريّة النسائيّة الرسميّة الكبرى (وهنا لا نتحدث شبكات التضامن والجمعيات الخيرية غير الرسمية) ظهرت أيضاً في الستينيات. فجمعيّة النهضة في الرّياض أسّست سنة 1962 من طرف الأميرة «سارة الفيصل» نجلة الملك فيصل. ثمّ فتحت كبرى الجمعيّات والمؤسّسات الخيريّة أقساماً نسائية للاعتناء بالنّساء الفقيرات والأطفال المعاقين واليتامى... إلخ. وتحضر الأميرات بصورة خاصّة في عالم العمل الخيري المراقب عن كثب من وزارة الشؤون الاجتماعيّة، التي أسّست بدورها فرعها النسائي منذ الستينيات[(223)].

في الثمانينيات، بدأ القطاع الخاصّ في تصوّر السعوديّات سوقاً ملائمة للغزو، فكان أن سعت البنوك إلى جذب رؤوس الأموال النسويّة[(224)]، وأنشأت فروعاً نسائية لها لتشغيل النّساء. أوّل بنك نسائي (الفرع النسائي لبنك الراجحي) فتح أبوابه في الرّياض سنة 1980. وفي سنة 1982 أصبح للبنوك في الرياض وجدّة ثلاثة عشر فرعاً نسائياً[(225)]. وكانت نتيجة فتح كلّ فضاء نسائيّ جديد تزايد الفضاءات المفتوحة للنّساء خارج الفضاء المنزلي، وفي الوقت نفسه الذي يتعزّز فيه مبدأ الفصل الجندري عبر تطبيقه في عدد من المجالات المتزايدة.

تطوّر الفضاءات الدينيّة النسائيّة

أن يعتبر شباب الصّحوة أنّ الفصل بين الجنسين هو فعل تأسيسي، فذلك يدعو إلى التساؤل، لأنّه حينما كان يُروَّجُ لنموذج أنثوي محدّد، كان يتمّ ذلك عن طريق خطاب صحوي يطرحه في بادئ الأمر رجال فقط. فكيف تُصبح بعض النساء مسهمات في إنتاج هذا الخطاب؛ إذ إنه يصدر من النساء ويوجَّه إليهن؟ وبينما ظهرت الصحوة الإسلاميّة تياراً سياسيّاً ودينيّاً بين الرّجال في السبعينيات، وبينما بدأ طابع بعض قياداتها ومناصريها الاحتجاجي يتضح مع نهاية الثمانينيات، الشيء الذي نتجت منه تحركات قمع من طرف السلطة[(226)]، تطوّر الخطاب الإسلامي النسائي انطلاقاً من سنوات 1990 - 2000، ورأى بعضهم أن ذلك جاء في سياق الترويج للـ «اعتدال» الديني. إنّ فتح الفضاءات الدينيّة الخاصة بالنّساء يمثّل جانباً رمزيّاً مهماً لمجالٍ كانت المرأة منذ مدة طويلة مقصيّة عنه[(227)]. وإذا كانت كتاتيب حفظ القرآن موجودة منذ فترة طويلة للبنات كما للأولاد[(228)]، فإنّ النّساء لا يُصلّين عادةً في المساجد سوى في رمضان.

منذ الثمانينيات، أصبح هناك حضور لبعض المثقّفات اللاتي قُمن بجزء من دراستهنّ في الخارج، حيث حصلن على التقدير في المجتمع لما يحملنه من معارف دينية وثقافية، وخاصة فاطمة ناصيف الحاصلة على شهادة في التاريخ وفي الشريعة من جامعة «الملك عبد العزيز» (بجدّة) وجامعة «أمّ القرى» (بمكّة)، والتي سافرت إلى أفغانستان خلال الجهاد ضدّ السوفيات[(229)]؛ وسهيلة زين العابدين حمّاد الحاصلة على شهادة في التاريخ الإسلامي من الأزهر؛ ونورة السعد أستاذة علم الاجتماع التي أتمت جزءاً من دراساتها في الولايات المتّحدة[(230)]. كانت المثقّفات الثلاث المذكورات، اللاتي يتحدّرن من عائلات حجازية غنية، يكتبن في الصّحف وينشرن كتباً بعضها يعالج موضوع «حقوق المرأة في الإسلام»[(231)].

وتتمثّل هذه الصياغة البلاغية، المستعملة كثيراً اليوم في النقاشات العامة، في تأكيد أنّ المعضلات التي تعترض السعوديّات تعود إلى قصور في تطبيق تعاليم الإسلام[(232)]، من غير أن تكون التصوّرات المطروحة مختلفة بالضرورة عن فتاوى علماء المملكة وآرائهم. وفي المنطقة

الشرقية، تضمّن الحراك الشيعي، منذ «انتفاضة» 1979[(233)]، نساء كثيرات ناشطات، توجّه بعضهنّ للدراسة في إيران إثر ذلك. وتطرح تلك المثقّفات أنفسهن كداعيات، في مقابل المثقّفات «الليبراليّات» ـ كما يطلق عليهن ـ واللاتي لا تمثّل أسلمة المجتمع بالنّسبة إليهن هدفاً أو أولوية[(234)].

توسّعت هذه الحركة وانتشرت، فتجاوزت دائرة المثقّفات في التّسعينيات؛ إذ أصبحت الشابّات المتخرّجات من الجامعات الإسلاميّة أكثر عدداً، وأصبحن يبحثن عن نشر معرفتهنّ الدينيّة. وفي أثناء دراساتهنّ كنّ يُنصَحْنَ بالانخراط في الدعوة. بعضهنّ أنشأن مؤسّساتهنّ الدينيّة النسائيّة الخاصّة بهنّ، بل سعينَ إلى أن تكون مسيرتهنّ المهنيّة في هذا الميدان. وبما أنّهن حاصلات على البكالوريس أو الماجستير أو الدكتوراه في الشريعة، فإنهنّ يؤكّدن امتلاكهنّ للمعرفة الشرعية الكافية للقيام بالعمل الدعوي في الفضاءات النسائية. ويُتيح ذلك لهنّ الانخراط في تطوير أنشطة مستقلّة خارج البيت، مثلما تمّ بيان ذلك في سياقات وطنيّة أخرى[(235)]. إنّ الفصل بين الجنسين يُشجّع على تطوير خطاب لنساء يخاطبن بنات جنسهن. فدُور تحفيظ القرآن التي عوّضت حلقات الحفظ التقليدية، تؤويها في الغالب مقارّ مدارس البنات. بعض الفضاءات الدينيّة النسائيّة تتّبع مؤسسات ذكوريّة موجودة من قبل، ذاك هو حال الندوة العالميّة للشباب الإسلامي (WAMY) ، تلك المؤسّسة الدينيّة الأولى التي فتحت قسماً نسائياً في جدّة ثمّ في الرّياض سنة 1990. ثمّ جاءت مؤسّسة مكّة التي فتحت قسماً نسائياً في الفترة نفسها التي فتحت فيها الإدارة الذكوريّة في نهاية التسعينيات. ومع ذلك، فأنْ يكون تنشيط تلك الأقسام على أيدي نساء لا يلتقين الرّجال البتّة، فإنّ ذلك يجعل عملها اليومي مستقلاً نسبيّاً. ويعني ذلك عملياً أنّه عندما يتم تنظيم محاضرات في تلك المؤسّسات، فإن النساء هن من يحاضرن وأن الصلاة يؤمّها نساء، حتّى وإن لم تطلق تسمية «الإمام» عليها أبداً، وحتى لو لم تُعتَبَر «قاعات الصّلاة» النسائيّة مساجد. وتقترح تلك الأقسام النسائيّة تشكيلة واسعة من الأنشطة، من دروس تحفيظ القرآن إلى محاضرات التنمية البشرية، مروراً بدورات في الإنكليزيّة والتجميل والخياطة. كما أقامت بعض الداعيات ـ وقد أصبحن شهيرات في «المجتمع النّسائي» ـ في المدة الأخيرة مراكزهنّ الدعوية الخاصّة، كمركز «آسية» الذي تديره «أسماء الرويشد»، و«لها أون لاين» الذي تديره «رقيّة المحارب».

بعض السعوديّات المنخرطات في تلك الأنشطة يصفن أنفسهنّ بـ «الملتزمات» باعتبارهن يحاولن الالتزام الكامل بتعاليم الإسلام ـ وبتفسير محافظ ـ في تفاصيل حياتهنّ اليوميّة كلها، مثلاً هي تحرِّم سماع الموسيقى، وتدعو إلى ارتداء العباءة التي تغطّي كامل الجسم. ولكن هذه ليست حال جميعهنّ، إذ يفسّر بعضهنّ كيف يقمن بتسويات في حياتهنّ اليوميّة مع ما يعتبرنه تعاليم

الإسلام، كأنْ لا يمنعن أنفسهنّ، على سبيل المثال، من سماع الموسيقى في التلفزيون. وخارج تلك المؤسّسات، فإنّ كثيراً من السعوديّات، إضافةً إلى أنّهن يشاهدن الأغاني المصورة، فإنّهن يعتبرن ذلك غير مناقض للإسلام. وتبقى «الملتزمات» زمن إجراء بحثي الميداني، أقلّية بين صفوف الجيل الجديد من الشابّات في الرّياض[(236)].

وبالتوازي مع ذلك، شهد الفضاء الإعلامي الذي تخاطب فيه النساء بنات جنسهن توسّعاً: فظهرت المجلاّت الإسلاميّة مثل مجلّة الأسرة التي تحرّرها صحافيّات يحرصن على دعوة القارئات للالتزام أكثر بتطبيق تعاليم الإسلام في المجتمع السعودي. وبعد سنة 2000، تضاعفت المجلات ومواقع الإنترنت الدعوية النسائيّة مستهدفة غالباً فئة «الفتيات»، مثل مجلّة حياة التي تتوجّه إلى من سنّهم بين 15 - 25 سنة[(237)]. ويتميّز الخطاب الذي تصوغه النّساء للنّساء عن الخطاب الدّيني الذكوري بالموضوعات المُتناولة؛ إذ يفترض به أن يجيب عن «الحاجات الخصوصيّة للنّساء»، ويتناول بتواتر أكثر مسألة حقوقهنّ ويدفعهنّ إلى الانخراط في المجال الديني أو الخيري أي خارج المنزل والعائلة. وتؤكّد الداعية أسماء الرويشد مثلاً أنّ «على المرأة أن تسهم في تنمية التطوّع في الأعمال الخيريّة والاجتماعيّة، وفي تسريع الرقيّ الاجتماعي والتنمية في بيئة نسائيّة، وفي حلّ المشاكل الخصوصيّة التي تعانيها المرأة»[(238)]. تنظّم المؤسّسات الدينيّة كثيراً من ندوات التنمية البشرية الموجّهة للنساء؛ وكثيرة منها تُنشئ أقساماً للإرشاد النّفسي والتربوي والدّيني والعائلي؛ حتّى إنّ مركز آسية يُنظّم اجتماعاً أسبوعياً للمطلّقات لمساعدتهنّ على طلب حقوقهنّ، ولا سيّما في ما يتعلّق بإعالة الأبناء ونفقة المأكل. هكذا يدعو الخطاب الديني النسائي إلى مواجهة التحدّيات التي تجدها السعوديّات في المجتمع. تنشر المجلّة الإسلاميّة حياة التي تحررها «فتيات» وتقرؤها «فتيات»، مقالات توجيهية عن العمل المهني للنّساء في أماكن مختلطة، وعن تلك اللاتي يشرعن في إقامة مشاريعهنّ الصغيرة. أمّا العلماء فغالباً لا يتناولون تلك الموضوعات. على هذا النّحو، فإنّ الحاصلات على شهادات عليا في الشريعة هنّ من بادرن بتنمية مجال دينيّ تعدّه النساء ويخاطبن به بنات جنسهن[(239)]. ولم يكن ذاك المجال عموماً احتجاجيّاً ضدّ المؤسّسات الدينيّة الذكوريّة، لكنه يوفّر لهن فضاءات خاصّة، ويمنحهن قدراً من الاستقلاليّة.

جينيالوجيا الفضاءات المغلقة: حالة الفرع الجامعي

يجسّد إنشاء الفروع الجامعية النسائيّة غير المختلطة في الرّياض منذ الثمانينيات السياسة التنمويّة المرتبطة بارتفاع المداخيل النفطيّة، واعتماد المبدأ الإسلامي الذي يقضي بالفصل بين الجنسين. يبدو هنا مفيداً الرجوع بإيجاز إلى النّقاشات التي أفضت إلى تأسيس الفروع النسائيّة غير

المختلطة التي وصفتها بالتفصيل فوزية أبو خالد في أطروحتها للدكتوراه[(240)]. تابعت أولى الطالبات اللاتي كُنّ ممنوعات من الحضور المباشر في الجامعات، دراستهنّ بالتراسل، ولا يرتدن الجامعة ولا يجتزن امتحاناً (ولم يرتدن الجامعة ولم يجتزن امتحاناً). بُني فرع جامعة الملك سعود النسائي سنة 1976؛ كان الأمر يتعلّق بمجموعتين مغلقتين من الفيلات، كلّ منهما تشكّل قسماً للجامعة. سُمّي الفرع «مركز الدراسات الجامعيّة للطالبات» ويعتبر جزءاً من الجامعة، فليس هناك أقسام نسائيّة مستقلّة. وتوجد مباني أقسام العلوم الإنسانيّة في حيّ «عليشة»، وأقسام العلوم الصحيّة بجانب الفرع الذكوري المماثل في حي «الملز». في تلك الفترة كان الفصل محترماً، ولكن وفق المقابلات التي أجرتها فوزية أبو خالد توجد بعض المرونة في تطبيقه، من خلال اجتماعات أكاديميّة أسبوعيّة مختلطة مثلاً. وتُقام هذه الأخيرة في بناية محددة من الفرع النسائي تحوي مدخلاً منفصلاً. كانت النّساء محجّبات لكن من دون تغطية الوجه[(241)]، أمّا بقيّة مباني الفرع النسائي فممنوعة على الرّجال. وإضافةً إلى ذلك، ووفقاً لتلك المقابلات، فإنّ للعاملات من النّساء رأياً في الشؤون الإداريّة والماليّة والأكاديميّة للمركز: فالموظّفات هنّ، مثلاً، من طالبنَ بإنشاء برامج دكتوراه للطالبات في بعض التخصصات[(242)].

ولكن تلك المرونة تغيّرت سنتي 1986 - 1987، مع انتقال فروع علوم الصحيّة والعلوم الإنسانيّة للذكور إلى المقرّات الجديدة المبنيّة غرب الرياض بقرب الدرعية. أصبح مجمّع العلوم الإنسانيّة القديم للذكور في «عليشة» هو مجمّع الإناث، ويحوي تخصصات كثيرة، كالعلوم الإنسانيّة والدينيّة والطبّية المساندة، وغيرها. وترافقت مع تلك المسافة الجغرافية بين مجمّع الذكور ومجمّع الإناث تغييرات تنظيميّة، أفضت بحسب فوزيّة أبو خالد إلى تهميش متزايد للنّساء في اتّخاذ القرار ومنع الاجتماعات المختلطة كلها. وفي سياق الصّحوة الإسلاميّة، تسرد «فوزيّة أبو خالد» النقد الذي تعرّض له الرجال والنساء الذين يشتركون في اجتماعات مختلطة في جامعة الملك سعود[(243)]. ومع ذلك، فإنّ التطبيق الصارم أكثر فأكثر للفصل يترافق مع استقلاليّة متزايدة للفرع النسائي، من خلال تأنيث مواقع إدارة مركز البنات، وتوسعته وتزايد عدد الطالبات فيه. ومن ناحية أخرى، فإنّ أوقات الدوام بالنسبة إلى النساء محدّدة، وتبدأ أول الصباح وحتى منتصف الظهر، مع منع الدروس الليليّة، من دون أن يكون هذا القرار مبرّراً من السلطات الرسميّة. يفترض مسؤولو الجامعة في تلك الفترة، وهم لم يقوموا سوى بتطبيق قرارات عليا، أنّ الأمر يتعلّق بصعوبة تنقّلات النّساء في اللّيل، وأن في الدوام النهاري إتاحة الفرصة لهنّ حتى يعُدن إلى منازلهنّ للقيام بواجباتهنّ العائليّة، مثل إعداد وجبة الغداء ورعاية الأطفال عند عودتهم من

المدارس[(244)]. مجمّع «عليشة» مغلق الآن ومحاط بجدران[(245)]، تنتصب الحارسات عند مختلف المداخل لمراقبة مختلف التحركات. أحياناً كانت تفتّش حقائب الطالبات للتحقّق من أنهنّ لا يحملن شيئاً ممنوعاً (هاتف جوال مزوّد بكاميرا، فيلم...). تستطيع الطالبات الدّخول في أيّ وقت، أمّا الخروج فهو خاضع لقواعد: إذ يمنع الخروج من المجمّع قبل منتصف النهار، علماً بأنّ اليوم الدراسي يبدأ في الساعة السابعة صباحاً. يهدف ذلك إلى منع الطالبات من التواجد خارجاً في وقت تعتقد فيه عائلاتهنّ أنهنّ في الجامعة. وفي الداخل، وعند المداخل توجد قاعات انتظار لها زجاج عاكس، تسمح للطالبات برؤية سياراتهنّ وهي تدخل لمنطقة المواقف من دون أن تُرى من الخارج. حيث ينتظرن وقوف السيارة أمام الباب، حتى يخرجن من الجامعة. ويعتبر الفرع الجامعي النّسائي في الوقت نفسه مدينة داخل المدينة، بمقاهيها ومواقفها ودكاكينها. في مستهلّ السنة الدراسية 2008 أنشئ ملعب للكرة الطائرة وقاعة صغيرة للرياضة، فيها طاولات «بينغ بونغ» و«بلياردو»، وكان الإقبال عليها كبيراً من طرف الطالبات. وبصفة عامة، فإنّ هذه الفضاءات النسائيّة المغلقة، مفتوحة لاستعمالات عديدة لمن يرتدنها؛ فهي تخلق مؤانسات نسائيّة خارج الفضاءات المنزليّة، وأنشطة نسائية مستقلّة نسبيّاً.

خاتمة: نموذج لأنثوية «إسلامية»

انطلاقاً من الخمسينيات، أدّت عملية ارتفاع المداخيل النفطيّة إلى نزوح ريفيّ سريع جداً، الشيء الذي بدّل الحياة والأعمال اليوميّة لنساء شبه الجزيرة. فقد كنّ يسهمن في الحياة البدويّة أو القرويّة بالفعل، في اقتصاد كان فيه تقسيم العمل وتراتبيته بين «المنتج» والذي «يُعادُ إنتاجه»، بين «المنزلي» و«الوظيفي» لا معنى له. فقد أسهم تطوّر أجور العاملين الرجال، وكذلك النزوح الريفي في محاصرة النّساء في الفضاء المنزلي. ولأن هؤلاء النساء قد تم تهميشهنّ (إخراجهن من الخدمة) مرتين في المدينة ـ فهنّ لسن من العائلات المقيمة قديماً في المدينة من جهة ، وأصبحن تابعات للرّجال أكثر فأكثر من جهة ثانية ـ فإنّهن يجدن أحياناً حنيناً إلى نمط حياتهنّ الماضية، الذي تعالت عليه النزعة التنموية الرّسمية حينها لـ «رجعيته». وغالباً ما تجيّش ذاكرة ذلك الماضي في أثناء النقاشات المعاصرة حول مكانة السعوديّات.

في السبعينيات، أدّت الصحوة إلى تعزيز الفصل بين الجنسين من خلال تضاعف المؤسّسات الذكوريّة والمؤسّسات النسائيّة. هي سياسة أمكن وضعها حيّز التطبيق مالياً بالطفرة النفطيّة سنة 1973. منذ ذلك التاريخ، أصبح مبدأ الفصل مستقراً ومطبّقاً بطريقة صارمة. إنّ نموذج «أنثوية إسلاميّة» أصبح واعداً للسعوديّات من خلال خطابات دينيّة وقوانين رسميّة وفتاوى تَعتبِر السعوديّات محظوظات، لأنهن يملكن الحق في عدم ممارسة العمل الوظيفي، وهو ما يعزز الطابع الإسلامي للمجتمع، طبقاً للتفسير السائد في السعودية للتعاليم الدينيّة. فالسعوديّات وفق هذا الخطاب، «مصونات» ليس عليهنّ الظهور لعالم الرّجال، ويمكنهنّ أن ينذرن أنفسهنّ بالكامل لأدوارهنّ كأمّهات وزوجات.

إنّ هذا النموذج الأنثوي المتأسّس على الفصل بين الجنسين يُسهم في الخصوصية السعودية للسعوديّين، من زاوية النظر الماديّة كما الدينيّة. هو تميز وطني مزدوج. فهو من جهة ، يميّز النساء السعوديّات عن الخادمات الأجنبيّات؛ إذ الفقر يرغم هؤلاء الأخيرات على مخالطة الرّجال الغرباء عن عائلاتهنّ. ومن جهة أخرى ، يسهم في تأكيد أن السعوديّين مسلمون متمسكون بتطبيق التعاليم الإسلاميّة. ويؤدي هذا النموذج إلى بروز فضاءات مغلقة محرّمة على الرجال وتفتح أمام السعوديات إمكانات جديدة للفعل.

حركة النساء كمشكلة عامة

إثر الحدث الذي عُرف في الرياض بـ «قيادة المرأة للسيارة» سنة 1990، أصبحت حركة النّساء مشكلة عامة، أي صارت مرتهنة بـ «مجادلات ومواجهات بين فاعلين اجتماعيّين» في أوساط عامة[(246)]. وتتهيكل تلك النقاشات بالمواجهة بين معسكرين يعدان بنموذجين أنثويين مختلفين، أحدهما «إسلامي» والآخر يصف نفسه بكونه يريد إصلاح وضع المرأة من أجل دعم انخراطها في مسيرة التنمية. لهذا سأستعملُ قضية «قيادة المرأة للسيارة» كموضوع يفصل بين خطاب يؤكد الخصوصية والخصوصية (وهو إسلامي)، وخطاب يدعو إلى

الإصلاح. إنّ إثارة الحجج من جميع الأطراف يسمح بفهم كيف وُضِعتْ مفردات الحوار، وكيف وقع تحديد المجموعات الداعمة لمختلف المواقف[(247)]. وذلك ما يطبع، إلى اليوم، النقاشات حول مسائل تمسّ مكانة النّساء وأنشطتها للفترة القادمة.

يوم 6 تشرين الثاني/نوفمبر 1990، وفي أثناء حرب الخليج، قادت أربع وسبعون امرأة، كثيرات منهن كنّ أستاذات في الجامعات، سياراتهن بأنفسهن للاحتجاج ضدّ العرف الذي يقضي بعدم قيادة السعوديّات للسيّارة، بينما امتلأ البلد بالجنود والمجنّدات الأمريكان المسموح لهم بذلك[(248)]. كثيرات من المحتجّات درسن في الولايات المتحدة، وكن يتباهينَ بحصولهنّ على رخصة قيادة أمريكيّة. وبينما كنّ ينتظرن ردود أفعال إيجابيّة - بعضهن ذكرن حصولهن على ضوء أخضر من أمير الرّياض للقيام بهذه «المظاهرة» الاستثنائية[(249)] - فقد اعتُقِلْن وأمضين اللّيل في السّجن، وأوقفن عن أعمالهنّ على الرغم من استمرار حصولهنّ على رواتبهن. وإضافةً إلى ذلك، وإذا كان عدم قيادة المرأة للسيّارة في المدن يعود إلى العرف، فإنّ المنع أصبح مذّاك مقنّناً بفتوى الشيخ ابن باز الذي كان حينها مفتياً للمملكة. وقد برّر الشيخ ابن باز تحريم قيادة السيّارة بقاعدة «درء الشبهات»، أي تحريم كلّ ما يؤدّي إلى محرّمات. أما فتوى الشيخ ابن عثيمين، وكان حينها عضواً في هيئة كبار العلماء، فقد ذكرت أسباباً كثيرة أخرى لتحريم قيادة المرأة للسيارة: لمجرّد أنّها قد تكشف وجهها (أو على الأقلّ عينيها)؛ كثرة حركة النّساء في الوقت الذي كان يتوجّب عليهنّ فيه أن يَقَرْنَ في بيوتهنّ قدر الإمكان؛ خطر أن تتمكّن المرأة المتمرّدة على أبويها أو زوجها من الهرب لمجرّد نزوة؛ مناسبات الإغواء الكثيرة التي يمكن أن تنتج من قيادة السيارة (التوقّف عند إشارات المرور أو نقاط التفتيش أو في محطّات البنزين واحتمال أن تتعطل سيارة المرأة أو تحتاج لاستبدال إحدى العجلات... إلخ)؛ ازدياد ازدحام الطرق وكثرة الحوادث باعتبار النّساء أدنى كفاءة للقيادة من الرّجال؛ ارتفاع المصاريف لأنّ النّساء سوف يرغبن في تغيير السيّارة عند كلّ موديل جديد كما هو الحال بشأن الملابس[(250)].

يهدف تحريم قيادة السيارة بالنّسبة إلى الباحثة إليانور دوماتو (Eleanor Doumato) إلى إعادة تأكيد الشرعيّة الإسلاميّة للدولة المجسِّدة للفضيلة من خلال تقييد حقوق النّساء، وذلك بُعيد لجوء الحكومة إلى الجنود الأمريكيّين لحماية «بلد الحرمين الشريفين»[(251)]. وبحسب بعض القراءات، فإنّه يتوجّب ألا يُدنِّس غير المسلمين التراب الذي توجد فوقه مكّة والمدينة فما بالك بالدّفاع عنهما. وتشجب فتوى للشيخ ابن عثيمين التي جاءت لتوضيح فتوى الشيخ ابن باز «ضغط [أعداء الإسلام] على المجتمع السعودي الذي يحافظ على دينه وأخلاقه»[(252)].

وتقدّر أعمال أخرى، انطلاقاً من هذا الحدث، أنّ القضايا التي تخصّ المرأة هي من اختصاص هيئة كبار العلماء[(253)]. وهو ما يعوّض عجزهم عن معارضة الحكومة، التي وجدت التأييد وعلى نحو واضح من خلال الفتوى التي تشرّع استدعاء القوّات الأمريكيّة لحماية المملكة من الجيش العراقي.

أيّاً كان التأويل الذي يمكن أن نجده لرد فعل الحكومة، فإنّ «قيادة المرأة للسيارة» أسهمت في تنمية حلبة صراع حول «قضايا المرأة»، تتحدّد داخلها المواقف والمواقف المضادّة. وبحسب المقابلات التي أجريت مع مناصرات «مظاهرة قيادة السيارة»، فإنّ هذا الحدث يكشف عمق الهوّة ويزيدها، تلك التي تفصل النّخبة النسائية المتعلّمة في الولايات المتّحدة عن المجتمع التي تعيش فيه، مثلما يشهد على ذلك المقطع الآتي من محادثة مع أستاذة جامعيّة شاركت في «المظاهرة»، متذكّرة بعد خمس عشرة سنة الحالة الذهنيّة التي كانت عليها حينها: «كنتُ قادمة من لندن، وكانت حرب الخليج قائمة. كل الأجانب كانوا يغادرون البلاد، ولم يعد ثمة سائقون لسيّاراتنا. ثمّ قلنا لأنفسنا: الحرب تجلب دوماً تغييراً اجتماعيّاً، ثمّ كانت هناك كلّ تلك النّساء الأمريكيّات اللواتي كنّ يعملن في الجيش، واللواتي كنّ يقدن مركبات. ظننّا أنّ المجتمع قد يسمح للمرأة [...] تعلمين أن الرّجال أيضاً ذهبوا إلى الحرب [...] كلّ ذلك دفعنا للإقدام. كانت هناك خمس عشرة سيّارة، الجميع يقدن ما عدا هؤلاء اللواتي لديهن رخصة قيادة. أنا كانت عندي رخصة قيادة أمريكيّة. لم نكن نرغب في انتهاك القانون، كانت عندنا رخص قيادة قانونيّة، لكنهم تركونا لمدّة نصف ساعة ثمّ قبضوا علينا واقتادونا إلى السّجن. أنا أطلق سراحي في الرابعة صباحاً، أي إنّي بقيت في السّجن اثنتي عشرة ساعة، ليس كثيراً. كان الأمر هيّناً. لكن فيما بعد، لم يعد الأمر كذلك، فقد طردونا من عملنا لمدد تصل لسنتين. ثمّ أخذوا جوازات سفرنا لحوالى سنة ونصف تقريباً. لكن كلّ ذلك لا يمثّل شيئاً. ما كان مؤلماً هو الفضيحة في المجتمع. جميع الأسماء تمّ نشرها. كان الأمر صعباً بالنّسبة إلينا وإلى أزواجنا وأولادنا؛ لقد اعتُبرنا نساء لا أخلاق لهن وفاسقات. دام الأمر تقريباً ستّة أشهر، ثمّ عدت إلى العمل. لكن لم يعد الأمر على ما كان عليه. قُضي الأمر. لقد ساهمت في ذلك ولن أتحصّل أبداً على ترقية في مسيرتي المهنيّة»[(254)].

تفسّر مشاركة أخرى، وهي أيضاً أستاذة جامعيّة فتقول:

«قرّرنا تشكيل مجموعة، لأنّنا كنّا ننتظر أن نتعرّض لمشاكل من طرف هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لأجل ذلك كنّا أكثر من واحدة في كلّ سيّارة. غير أنّ المشكل هو أنّ الموضوع أصبح سياسيّاً. لم يخطر ببالنا أن تتدخّل السياسة في هذه المسألة. وقد جعل الناس صلة بين قيادتنا للسيّارات، ووجهة نظر الولايات المتّحدة في هذا الموضوع، ورغبتها في تغيير

وضعيّة المرأة»[(255)]. قد يفاجئنا هذان المقطعان وفيهما أنهن ـ بحسب إعادة تركيب الحدث كما ترويه المستجوبات بعد خمس عشرة سنة ـ انخرطن في عمل كان الهدف منه الإفضاء إلى تغيير، من دون أن يخطر ببالهنّ أنّ الأمر يتعلّق بفعل سياسيّ، وبالتالي فلن يؤوّل كما أردن له. كنّ يعتقدن أنه سيتم وضع حدّ لما تصوَّرْنَ أنّها أعراف غير مبرّرة ـ ألاّ تقود النّساء السيّارة ـ عبر انتهاك هذه القاعدة غير المكتوبة، فتستطيع النساء جميعهنّ تبعاً لذلك محاكاتهنّ. ووفقاً لما رَوَيْنَهُ، وعلى الرغم من النقاشات الحامية التي صاحبت تلك المسألة في الثمانينيات[(256)]، فقد تفاجأن بردّة الفعل التي أثارها عملهن. من المفيد مع ذلك، الإشارة إلى أنّ المسّ بسمعة عائلة المرأة التي قادت السيارة، كما في المقطع الأوّل، عبر نشر اسمها يُعدّ ضرراً أكثر تحقيراً من الإيقاف التحفظي، وهو ما سيسلَّطُ عليه الضوء عبر تحليل العنف تجاه النساء السعوديّات وتعريفه باعتباره مسّاً لعدم ظهورهن في العلن، الذي يفصل فيه القسم الثاني.

لم تظن المُحتجّات، إذاً، أن مبادرتهنّ سوف يُنظر إليها بشكل معاكس، أي كانتهاك، وأنهنّ سيسهمن في تسييس المسألة. وقد أوّل الفاعلون السياسيّون الرسميّون وغير الرسميّين فعل تلك النسوة، اللاتي كان يتحدر جلهنّ من عائلات مرفّهة، وأقمن عدّة سنوات في الخارج حيث درسن، ولم يضع معظمهن الحجاب، على أنّه دعوة للـ «تغريب»، في الوقت الذي ملأت فيه القوّات الأمريكيّة الأرض السعودية. إنّ التفصيل المتعلّق برخصة القيادة، كما ذُكِرت في المحادثة الأولى، يكشف هذه الهوّة: فالمشارِكات شدّدن على أنّ كل أولئك اللاتي قُدن سيارة لديهنّ رخصة قيادة أجنبيّة (في الغالب أمريكيّة) وهو ما يشرّع فعلهن كما يعتقدن، في حين أن امتلاك المرأة لمثل تلك الوثيقة، على العكس من ذلك، عزّز لا شكّ صورة النساء «المتغرّبات»، وهو ما أصاب تحركهنّ بالفشل.

وانطلاقاً من هذا الحدث، أصبحت «مسألة المرأة» موضوع استثمار سياسي مهمّ أكثر فأكثر، لأنّها تبلور الصراعات المتعلّقة حول تبعيّة المملكة العربيّة السعوديّة للولايات المتحدة[(257)]: إنّها متّصلة دائماً بهذه الرهانات تقريباً. واليوم في المملكة العربيّة السعوديّة، يكفي الاستشهاد بعبارة «قيادة المرأة للسيارة» المستعملة في المقطع المذكور، حتى يذهب تفكيرنا إلى تلك «المظاهرة» في سنة 1990 أو إلى النقاش حول رخصة القيادة للنساء بصورة عامّة. وإذا كانت مسألة حركة النّساء و«قيادتهنّ» العلنية، قد تضمّنت بفعل الصحوة الإسلاميّة شحنة سياسية مرتبطة بتأكيد هويّة إسلاميّة في مواجهة الهيمنة الأمريكيّة، فإنّها أصبحت موضوع نقاشات حادّة إثر «مظاهرة» سنة 1990. وحتّى لا نتعرض إلا لأكثر الأمثلة رمزيّة، نذكر مقطعاً من قصيدة

أصبحت شهيرة لعبد الرحمن العشماوي دكتور اللغة العربيّة وأستاذ في جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، الذي يندّد دونما احتراز

بالنّساء اللاتي شاركن في تلك الحركة:

ما كنتُ أحسبني أعيش لكي أرى

بنت الجزيرة بالمبادئ تسخرُ

تسعى إلى كشف الحجاب كأنها

في أمة سلطانها يتقهقرُ

جهلت بأنّا أمة محكومة

بالدين يحرسها الإله وينصرُ

ولربما خدعتك علمانية

ولربما أغراك ذئب أغبرُ[(258)]

أوَهكذا والحرب تضرب دفها

يلقى بيانك بالسفور وينشرُ؟

أين الأب الراعي وأين الزوج في بيت به تُنهى النساء وتؤمرُ[(259)]

لم يرد في القصيدة كلها أي إشارة مباشرة إلى قيادة المرأة للسيارة: تكفي الإشارة إلى الحجاب للدّلالة على تطبيق النّساء لتعاليم الإسلام والتزامهن بنمط الأنثوية الذي تدعو إليه الصحوة الإسلاميّة. أن تقود السيارة يعني أن تتخلّى عن الحجاب، والاستهتار بالتعاليم الإسلاميّة، والانحياز للعلمانيّين. وإضافة إلى أنّ المحتجّات يُعتبرن نساء «ضالات»، فإنّ الرجال الذين يسّروا لهم ذلك، إن لم نقل استعملوهنّ، هم المتّهمون بإخلالهم بواجبهم باعتبارهم رجالاً.

لقد ذهب أغلب «الليبراليّين»، إثرَ ما اعتبره «الإسلاميّون» فضيحة، إلى الدفاع عن أبطال الحادثة، ممّا أوجد جدلاً كبيراً[(260)]. عرضت لنا الاستشهادات أعلاه مواقف المؤسسات الرسمية المتنافرة حول هذه المسألة: فالمشارِكات كنّ يعتقدن أنّ فعلهنّ سوف يسببّ مشاكل لهيئة الأمر بالمعروف فقط، لكن الحكومة ستتقبّلها قبولاً حسناً. ولكن موقف الحكومة ومختلف المؤسسات الرسميّة بعد ذلك لم يكن واضحاً بخصوص هذه التعبئة، ولا بخصوص مسألة حراك النساء بشكل عام. وإذا عوقبت المحتجّات، وحرّمت الفتوى عليهنّ القيادة، فإنّ كثيرات منهنّ تمّ استقبالهن من قبل الملك فهد[(261)] وعقيلته إثر تحرّكهن. وقد أكّد لهنّ أنّه مستعدّ لأخذ مطلبهنّ بعين الاعتبار[(262)].

توصف الثمانينيات عادة لدى الشابّات الحضريّات اللاتي حاورتهنّ بأنّها سنوات الصرامة والتشدّد. ومع ذلك، فإنّ مؤسسّات أخرى تابعة للدولة أنتجت خطاباً يتعلّق بمساهمة السعوديّات في «التنمية» ثمّ في «الإصلاح». ويتطابق هذا الخطاب تدريجيّاً مع خطاب الخصوصية والخصوصية السعودية.

الفصل الثاني
«الإصلاح» والفضاءات الجديدة المتاحة للسعوديّات

«نحن، في المملكة العربيّة السعوديّة، نعتقد بضرورة الإصلاح السياسي، لكن يجب أن يكون بالتدرج، وفياً لمطالب شعبنا، وأن يحمي نسيجه الاجتماعي» Ž(*)

احتلّت موضوعات «حقوق» المرأة السعوديّة، بالإضافة إلى «دورها»، موقعاً مركزيّاً في خطابات الإصلاح في المملكة منذ سنة 2003. يُحلّل هذا الفصل كيف أن خطابات الحكومة المنسجمة مع مفهوم الإصلاح، أكان سياسيّاً أم اقتصاديّاً، قد حوّل «إسهام المرأة السعوديّة» و«دورها في المجتمع» إلى مواضيع إشكالية، الشيء الذي نتج منه فتح فضاءات جديدة للسعوديّات.

وقد نظرت أغلب الكتابات إلى الإصلاحات السياسيّة والإصلاحات الاقتصاديّة بشكل منفصل[(263)]. ففي التّسعينيات، وفي سياق ما بعد حرب الخليج، حيث كُتبت عرائض كثيرة تطالب بتغييرات سياسيّة في المملكة، صدر نظام أساس للحكم، صِيغ على أساس دستور لكن من دون قيمة قانونيّة في الواقع، وأُنشئ مجلس استشاري (مجلس الشورى) أعضاؤه معيّنون[(264)]. وفي الفترة نفسها، تمّ الترويج لفكرة أن تطوير القطاع الخاصّ وتعويض العمال الأجانب بسعوديّين، وسمّيت تلك العملية بـ «سَعْوَدَة» مواطن العمل، وحدها الوسائل الكفيلة بإصلاح اقتصاد المملكة الرّيعي وقليل الإنتاج. وفي هذا الإطار فإنّ السعوديّين ـ والجيل الشّاب خاصة ـ ملزَمون بتحمّل مسؤوليتهم عن حياتهم المهنيّة في القطاع الخاصّ، بدلاً من انتظار الدّولة لتوفير عمل لهم في القطاع العام، كما كان عليه الحال في السّنوات التالية للطّفرة البتروليّة[(265)]. وفي سنوات الـ2000، وإثر التفجيرات التي استهدفت أوّل الأمر الولايات المتّحدة ثمّ أجانب مقيمين على الأرض السعودية، أقامت الحكومة ـ وبإشرافها ـ حوارات وطنيّة، وهي سلسلة من النقاشات التي دارت حول موضوعات عُرّفت على أنّها مشكلات اجتماعيّة. في الفترة نفسها دُعي السعوديّون إلى انتخاب نصف أعضاء المجلس البلديّ[(266)] خلال انتخابات تمتدّ على ثلاث مراحل في 2004 ـ 2005: وهي أول انتخابات في المملكة منذ الستينيات[(267)].

لا ينفصل الإصلاح الاقتصادي (الرقي بالقطاع الخاصّ، وسعودة الوظائف، والانفتاح على الرأسماليّة العالميّة وعلى الأيديولوجيا النيوليبراليّة) عن الإصلاح الاجتماعي السياسي (حوارات وطنيّة، «حقوق المرأة في الإسلام»... إلخ) في الرقي بأنماط حياة جديدة للسعوديّات. لأجل ذلك، اعتُبر خطاب الإصلاح في هذا العمل كلاً متكاملاً ونوعاً من الخطاب الشامل، من دون التوقف عند تعريفات صارمة تفصل المجال «السياسي» عن المجال «الاقتصادي».

استعمل مصطلح «الإصلاح» من طرف الحكومة في تناول عدة مجالات، من الإعلان عن «المدن الاقتصاديّة»، وهو إجراء مخصّص لجذب استثمارات خاصّة وتأمين فرص عمل، إلى الحوارات الوطنيّة

مسهمة في ما يُسمّى «الإصلاح الاجتماعي». يسهم هذا المصطلح في تطوير صورة أخرى للمملكة السعوديّة. أكثر ما استعملت الصّحف اليوميّة السعوديّة كلمة «إصلاح» كان في المجال الاقتصادي، وخاصةً في ما تعلق بـ «سعودة» مواطن العمل (وهي السياسة العامة التي سوف نستعرضها لاحقاً)، وتحسين شروط الحياة (انخفاض سعر المحروقات مثلاً)، وتشجيع الاستثمارات الوطنيّة والأجنبيّة، وتوسيع مجالات عمل النساء[(268)].

إنّ ترجمة الكلمة العربيّة «إصلاح» بالكلمة الإنكليزيّة (Reform) في الخطابات الرسميّة، يصدر عن تضخيم للمعنى؛ إذ إنّ الكلمة بالعربيّة تعني تصليح وتعديل وتقويم، ولا تحمل دلالة التّغيير الذي تعطيه العبارة الإنكليزيّة أو الفرنسيّة، وهو ما تستعمله الحكومة كي تبيّن لحلفائها الغربيّين إلى أيّ حدّ يعرف البلد تغيّراً، مصرّين في الوقت نفسه أمام شعبها على الخاصيّة التدرجيّة لتلك التغيّرات. وتشدّد الخطابات الرسميّة بالفعل على ضرورة أن يكون الإصلاح تدريجيّاً، وعلى أن ينبع من حاجة داخليّة، وليس من ضغوطات أجنبيّة[(269)].

إنّ هذه الكلمة البليغة، «الإصلاح»، ليست جديدة في تاريخ الدّولة السعوديّة: فقد استعملها بإطناب الملك فيصل، وكان على رأس الدّولة من 1964 إلى 1975، وقدّمه التاريخ الرّسمي السعودي ـ وكذا الخطاب الرسمي الأمريكي -[(270)] على أنّه وجه كبير للنزعة الإصلاحيّة، وخاصة لفتحه أوّل المدارس العامة المخصّصة للبنات. ثمّة كثير من عناصر التّواصل يمكن أن تعاين بين خطاب الإصلاح والتّحديث الحالي وخطاب تلك الفترة: على هذا النّحو، فإن تقديم الملك على أنّه تحديثي ومستنير يسعى إلى جعل إصلاحاته مقبولة من طرف مجتمع متأخّر، يطبع مخيال العلاقة بين الدّولة والمجتمع في المملكة.

يبيّن هذا الفصل كيف يتراكب خطاب الإصلاح مع خطاب الخصوصية والخصوصية السعودية الذي حُدّد سلفاً. فبينما يؤدّي خطاب الخصوصية، مركّباً مع أجندة ذات نزعة إنمائية، إلى إنشاء مؤسّسات موازية، أي غير مختلطة للنّساء، يبشّر خطاب الإصلاح بأن «مشاركة النّساء في المجتمع» ستزداد، وأن «إنتاجيّتها» ستتضاعف. وبعد تحديد الخطابات العامة المبشّرة بأنماط حياة جديدة للنّساء وتحليلها، سأصف الفضاءات التي أصبحت متاحة للسعوديّات في المدينة باعتبارها نتاج خطاب الإصلاح ذاك.

خطاب الإصلاح وتشغيل السعوديّات

تُظهر الدّراسات التي تناولت آثار السياسات النيوليبراليّة بمناهج التحليل الجندري كيف أن التّخفيض في المنح والخدمات العامة الراجعة إلى الدولة الراعية تسبّبت، في سياقات وطنيّة مختلفة، في تضاعف الأعمال الهشّة، غير الرسمية أو غير الوظيفية، وغير المعترَف بها غالباً، التي تقوم بها النّساء (أعمال منزليّة، حضانة أطفال، كفالة المسنّين... إلخ)[(271)]. إنّ تبنّي هذه الأيديولوجيا من خلال الموافقة على المعاهدات والمنظّمات التجاريّة، أسهم إضافة إلى ذلك في تقييم كفاءات الأشخاص، ومن بينهم النّساء، فقط من حيث القيمة الماليّة[(272)]. في بعض بلدان الشرق الأوسط، فإنّ هشاشة عمل الرّجال وضعفه هو ما دفع النّساء إلى البحث عن عمل وظيفي[(273)]. وفي الحالة السعوديّة، فإنّ عجز الدّولة المتزايد عن توفير عمل للرجال السعوديّين في القطاع العام، وتبنّي بعض قطاعات الدّولة لمبادئ تهدف إلى جعل الاقتصاد السعودي أكثر انفتاحاً ومنافسة، أفضت إلى الارتقاء بعمل السعوديات الوظيفي في القطاع الخاصّ.

ظهور السعوديّات في استراتيجيّة «سعودة» الوظائف أمام انخفاض مداخيل النّفط ومستوى عيش السعوديّين، انطلاقاً من منتصف الثمانينيات، أوصى الخبراء الذين صاغوا الخطط الخمسيّة بتطوير القطاع الخاصّ، والانفتاح على العالم، واستبدال العمّال الأجانب بسعوديّين وسعوديّات. وحتى إن كانت الخطط الخمسيّة للتنمية في المملكة العربيّة السعوديّة تتطابق مع كلام إنشائي حول الاقتصاد الكمي أكثر من تطابقها مع وثيقة إجرائيّة متضمِّنة لأوامر تضمن تطبيقها، فإنّها تكشف طرقاً فريدة في تحديد المشاكل وتصوّر الحلول. لهذا يبدو مفيداً العودة إلى الطريقة التي بها اعتبرت النّساء تدريجيّاً، من طرف خطط التنمية، فاعلات رئيسيّات في سيرورة «السَعْوَدَة». ليست نيّتي هنا نقاش وجاهة الاستراتيجيّات المقترحة من طرف الخطط الخمسيّة من وجهة نظر اقتصاديّة، وإنّما دراسة تبعاتها على نماذج الأنثوية الموعودة.

ومنذ بداية التسعينيات، عرّف خبراء وزارة التّخطيط بطالة الشّباب، وقد ارتفعت نسبتها سريعاً[(274)]، على أنّه مشكل وطني يهدّد مستقبل المملكة. وتسمح نظرة سريعة إلى خطط التنمية المتتابعة بملاحظة الظهور التّدريجي لهذا المشكل، وصياغة الاستراتيجيّات المخصّصة لعلاجه. فبينما كانت خطة التنمية الأولى، زمن الطفرة النفطيّة، تركّز على صناعة النفط[(275)]، فإنّ مسألة استعمال الموارد البشريّة بدأت تظهر مع سنة 1985، فترة الصدمة النفطيّة المضادّة (أو «الطفرة المضادّة»)، وأصبحت في خطط التنمية التالية أحد أهمّ الفصول. شدّدت خطة سنوات 1405 - 1410 هـ (1990 - 1995 م) على تنمية الموارد البشريّة. وفي خطة سنوات 1410 - 1415، أصبحت تلك القضية محورية، في سياق انكماش سعر برميل النفط ونمو سكاني حاد جداً، وانتهاء إمكانيات التّشغيل في القطاع العامّ. لقد كان الحلّ المقترح لبطالة الشباب هو «السَعْوَدَة»، سواء في القطاع الخاصّ الذي يشغل أغلبية أجانب، أو القطاع العامّ الذي يشغل أغلبية سعوديّون. وعلى اعتبار

أنّ القطاع العامّ يوفّر فرصاً قليلة للشّباب الحاصل على الشهادات العليا، فإنّ الحكومة السعوديّة شجّعت على تطوير قطاع خاصّ يمكن أن يشغّل هؤلاء، حتّى وإن كان المستثمرون المفترضون يصطدمون، في الواقع، بعقبات إداريّة كثيرة، ولا يتوصلون إلى غاياتهم من دون إنشاء شبكات قويّة لتجاوزها[(276)].

ولمّا حُدِّدت بطالة الشّباب بأنّها مشكلة اجتماعيّة، فقد حُدِّدَتْ السعوديّات كفئة تستطيع المساهمة في التخفيف من هذا المشكل: لم يكن هذا التوجه محتوماً في سياق يروّج لفكرة كون النّساء الحاصلات على عمل يتعدّين بالضرورة على فرص الرّجال. تعبّر أستاذة الاجتماع الصَّحويّة (إسلاميّة) نورة السعد مثلاً ـ على الرغم من أنّها لا ترى مانعاً من عمل النّساء «في حدود ما تسمح به الشريعة ـ عن تحفّظها حول اعتماد الحكومة مخطّطات لتشجيع عمل السعوديّات، بينما ترتفع بطالة السعوديّين:

«في الشريعة الإسلاميّة التي تحكمنا، هل المرأة هي من يوفّر حاجات عائلتها؟ وبما أنّنا في مجتمع تحكمه الشريعة، وأن لنا بفضل الله دولة غنيّة، ماذا تنتظر مؤسّسات الدّولة حتّى تمنحها إعانات اجتماعيّة [للنّساء اللواتي يعانين من صعوبات]؟ [...] ثمّ لماذا يُجعل من عمل المرأة واجباً، في حين أنّه ليس كذلك؟ فالمسؤول هو الرّجل، وبالتالي علينا أن نجد حلولاً لبطالة الشّباب من الذّكور بالدرجة الأولى، ثمّ نجد مواطن عمل للفتيات من غير أن يتعرّضن للاختلاط. إنّني لا أعترض على عمل المرأة؛ أنا بدوري أعمل [...] ولا أعترض على عمل النّساء وعلى مساهمتهنّ في بناء مجتمعنا، إنّما على إجبار النّساء على العمل لتوفير حاجيات عائلاتهنّ في بلد على الحكّام أن يسهروا على راحة المواطن»[(277)].

ثمّ تنتقد كاتبة المقالة ما تقوم به وزارة العمل، التي عليها تركيز مجهوداتها في المقام الأوّل على بطالة الشّباب من جنس الذكور، وتشير بالحجّة كيف أنّ «مؤسّسة في جدّة رفضت بعض المتقدمين للعمل الشّباب قائلةً إنّه لا يوجد عمل شاغر... ثمّ بعد شهر وظفت فتيات!». في الخطاب الصّحوي، الرّجل هو من يجب عليه العمل، بينما يكون العمل بالنسبة إلى المرأة خياراً لا واجباً، الأمر الذي يشكّل مصدراً للخصوصية الوطنية. هكذا تُعتبر بطالة السعوديّين مشكلة وطنيّة، ولها الأولوية في الحلّ قبل بطالة السعوديّات.

ويطرح الخبراء الذين أعدّوا خطط التّنمية ـ ومن بينهم كثيرون من الاقتصاديّين الأجانب ـ منذ نهاية الثمانينيات ضرورة الرفع من نسبة تشغيل السعوديّات، لأنّ ذلك يتيح رفع نسبة النّشاط العامّ للسكّان، وهو ما سيُعطي للاقتصاد السّعودي، بحسب الحجج الاقتصاديّة التي يسوقونها، حركيته. وبالفعل، فإنّ ما يجعل تلك النّسبة ضعيفة جداً هو النّسبة الضّعيفة لعمل السعوديّات،

وهي إحدى أدنى النّسب في العالم. بهذا التّبرير، تمّ التعرّض لمسألة عمل السعوديّات منذ خطة 1405 - 1410 (1985 - 1990) التي توصي بإنشاء مواقع عمل نسائية غير مختلطة، لإعانتهنّ على العثور على عمل. وتتوقّع الخطة التالية (1405 - 1410هـ/1990 - 1985م) مجالات عمل جديدة للسعوديّات مثل الإعلام ومختبرات التّحليل ومهن التّعليم والتي لم تُوَمَّمْ إلى حدّ تلك الفترة بالكامل.

تُقدّم الإحصائيّات المنشورة في مختلف المؤسّسات الرسميّة[(278)] بطالة السعوديّين رجالاً ونساءً على نحو منفصل: يمكن تأويل ذلك بطريقتين لا تنفي إحداهما الأخرى. فمن جهة ، أنّ فصل الرجال عن النّساء في الإحصائيّات الرسميّة يعني محاولة لنزع الطابع التراجيدي لنسبة البطالة، بما أنّ نسبة بطالة النّساء (26.9 بالمئة سنة 2008) وهي أعلى بكثير من نسبة الرجال (6.8 بالمئة في التاريخ نفسه)، لا تثير القلق. ومن جهة أخرى ، فإنّ ضعف نسبة عمل السعوديّات يمثّل مشكلاً للاقتصاد السّعودي بحسب خبراء وزارة التّخطيط. ولو لم يكن الأمر كذلك، لعمدت الإحصائيّات إلى استبعاد النساء كلّياً، ولاقتصرت على تقديم نسبة بطالة الرّجال فقط. شيئاً فشيئاً تلتقي الإشكاليّتان، «سعودة» اليد العاملة وعمل النّساء (السعوديّات)، في الخطابات الرسميّة التي تكفّلت بالترويج لاستراتيجيات التنمية في المملكة العربيّة السعوديّة. وبالفعل، فإن سياسة الـ «سعودة» تعترضها عدة صعوبات. يشخّص تقرير رسمي ازدواجيّة سوق العمل في المملكة السعوديّة، كأحد أسباب تلك الصعوبات: بينما ينتفع موظّفو القطاع العامّ ـ بحسب هذا التقرير ـ بأجور مرتفعة، وبوظيفة آمنة، وبعدد قليل من ساعات العمل، يتميّز القطاع الخاصّ بأجور منخفضة، وساعات عمل كثيرة، وغياب الأمان الوظيفي[(279)]. من المنطقي عندئذٍ أن يتطلّع الشّباب السّعودي، وفق هذا التقرير، إلى العمل في القطاع العامّ، ولا يتشجعون على العمل في القطاع الخاصّ. يبدو مفيداً الإشارة إلى أنّ الأجر الشهري المتوسّط للسعوديّين في القطاع العامّ هو 6.075 ريال (ما يعادل 1200 يورو) مقابل 5.481 ريال في القطاع الخاصّ (ما يعادل 1100 يورو)، علماً أنّ متوسّط أجر الأجانب الشهري في القطاع الخاصّ، حيث يشكّلون أغلبيّة العاملين هو 1.667 ريال (ما يعادل 330 يورو)[(280)].

ولكن الشابات السعوديّات، ولأسباب عديدة، تمثّل يداً عاملة استراتيجيّة في القطاع الخاصّ. وبالفعل، فإنّ أحد العراقيل أمام السعودة هو كلفة عمل السعوديّين؛ ذلك أنّ غياب حقوق العمّال الأجانب قد أدخل المنافسة في سوق العمل، الأمر الذي يجعل صاحب العمل يفضّل دوماً توظيف أجنبيٍّ على سعوديّ إلاّ إذا كان مُكرهاً[(281)]. وللتفاوت في كلفة اليد العاملة السعوديّة والأجنبيّة، فقد كانت سعودة مواطن العمل صعب التنفيذ من دون إجراءات قاهرة ـ

اعتماد نظام الكوتة، مع عقوبات رادعة. وليست خطط التنمية هي من يقدم هذا التفسير. فهذه الأخيرة تُبرز مشاكل الإعداد المهني للسعوديّين أكثر ممّا تبرز ضرورة منح حقوق للعمال الأجانب. غير أنّ عدد الفتيات في الجامعات السعوديّة يعادل تقريباً عدد الأولاد، ويحصلن على شهادات عليا[(282)]. ومن بين السعوديّين الذين يشتغلون أو يبحثون عن عمل، فإنّ عدد النّساء الحاصلات على شهادات أكثر من الرجال: إذ إن 76 بالمئة من العاطلات لديهن شهادة جامعيّة، في حين أنّ 79 بالمئة من العاطلين ليس لديهم شهادة جامعية. وفي نهاية سنة 2003 كانت أكثر من 80 بالمئة من النّساء اللاتي يعملن قد حصلن على شهادة جامعية، بحسب الإحصائيّات التي أوردتها الخطة الثامنة للتنمية[(283)]. وزيادةً على ذلك، وحتّى إن لم يكن مذكوراً صراحة في خطط التنمية، فإن السعوديّات العاملات أقلّ احتجاجاً على ظروف العمل من السعوديّين. إنّ الصّلات التي تقيمها خطط التنمية بين نسبة البطالة، ونسبة بطالة النّساء، وضرورة سعودة مواطن العمل وتطوير القطاع الخاصّ، وأخيراً ظروف العمل في القطاع الخاصّ، كلها تقود إلى الترويج لـ «تشغيل رأسمالي»[(284)] للسعوديّات، على الأقلّ في خطط التنمية. ولم تكن هذه السياسة مُبرَّرة بضرورة تقليص اللامساواة بين الرّجال والنّساء. إنها تهدف إلى تحسين إنجازات الاقتصاد الوطني. وقد اعتُبر ارتفاع نسبة عمل السعوديّات من طرف الخبراء وسيلة ناجعة للوصول إلى هذا الهدف.

وتمّ تنفيذ هذه التوصيات جزئيّاً في فترة كانت الضّغوط الماليّة فيها تَقلُّ على نحو واضح، وأصبحت الإصلاحات الاقتصاديّة قابلة لأن يُحكَمَ عليها بأنها أقل ضرورة[(285)]: إنّ تغيّر السّياق السياسي على إثر أحداث 11 أيلول/سبتمبر وهجمات 2003، هو الذي دفع إلى الإعلان عن إجراءات «إصلاح»، كُرِّست لتسهيل عمل النّساء في القطاع الخاصّ.

الرقي بنموذج أنثوي آخر

اتّسمت سنة 2000 بتسارع إجراءات «الإصلاح» في مجالات كثيرة. ففي آب/أغسطس 2001 عيّن المجلس الاقتصادي الأعلى لجنة مخصّصة كلّفت بتطبيق خطة مجلس الوزراء بتاريخ 6 آب/أغسطس 1997 التي حدّدت ثمانية أهداف رئيسة: تحسين نجاعة الاقتصاد الوطني وجعله أكثر تنافسيّة؛ التشجيع على الاستثمار في القطاع الخاصّ؛ زيادة الكفاءات الإنتاجيّة للمواطنين السعوديّين؛ التشجيع على استثمار رؤوس الأموال المحلّية والأجنبيّة في المملكة؛ توفير فرص عمل؛ توفير خدمات للمواطنين وللمستثمرين؛ ترشيد المصاريف العامة والتقليص من عبء ميزانيّة الحكومة؛ رفع مداخيل الحكومة[(286)]. وقد اتّسمت تلك السنوات أيضاً بمفاوضات دخول المملكة السعوديّة إلى منظّمة التّجارة العالميّة، والتي أفضت سنة 2005 إلى انضمامها.

طبعاً كان الاقتصاد الريعي قائماً من قبل على المبادلات الدوليّة، وخاصة مع الولايات المتحدة: تصدير البترول، استيراد السلع الاستهلاكيّة. هكذا أصبحت المملكة العربيّة السعوديّة اقتصاداً مستهلكاً وليس منتجاً، باستثناء بعض الموادّ الغذائيّة الأساسيّة[(287)]. ليس الانفتاح على المبادلات الدوليّة للسّلع هو إذاً ما يعكس التغيير، حتّى وإن تحرّرت تلك المبادلات في ما بعد، ولكن تبنّي خطاب نيوليبرالي في بعض قطاعات الدّولة. يدعو هذا الخطاب إلى خصخصة بعض الخدمات من أجل نجاعة اقتصاديّة أكبر، ولكي يتحمّل السعوديّون مسؤولياتهم، وهم قادرون على التكفّل بمستقبلهم من دون مساعدة الدّولة، ويمرّ ذلك عبر قدرتهم التنافسيّة في سوق الشّغل. إنّ هذا التوجّه يقطع على نحو صارم مع «الحقوق الاجتماعيّة» التي حدّدها بعض الكتّاب في الفترة السابقة[(288)].

أصبح الترويج للـ «تسامح» والـ «انفتاح» والـ «حوار» إثرَ أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001 وهجمات 2003 يتوازى مع الإجراءات الاقتصاديّة. فقد رمت هذه الأحداث البلد في صراع دموي بين قوات الأمن ومن تُطلق عليهم وزارة الداخلية «الفئة الضالة»[(289)]. في هذا السّياق يمثّل «دور المرأة السعوديّة في التنمية الاجتماعيّة» أحد الموضوعات الرئيسة للخطاب المعلن من قبل الحكومة، ويندرج تماماً في الصراع ضدّ «الفئة الضالّة» و«الإرهاب»، وفي صالح «النزعة الإصلاحيّة» و«الاعتدال» و«التسامح» و«الوسطيّة». إنّ هذا الخطاب الذي يخلط بين «الانفتاح» و«اللَبْرَلَة» (عبر اللّعب على الالتباس بين المعنى السياسي والاقتصادي لهاتين الكلمتين) و«الاعتدال» و«حقوق النساء»، أو أيضاً «إسهام النّساء في التنمية»، يمثل تقارباً مع المشروع الأمريكي للشرق الأوسط الكبير الذي يتضمّن وصايا بخصوص مكانة المرأة في ما يتعلّق بالتربية والعمل الوظيفي[(290)].

غير أنّ خطاب الإصلاح السعودي ليس موجّهاً فقط إلى الأمريكان؛ هو يتوجّه أيضاً إلى السعوديّين، ويهدف إلى القضاء على ما أُطلق عليه في ذاك الوقت بـ «الفكر المنحرف» الذي يهدّد استقرار النّظام. هكذا ترددت في الخطابات التي تتبنّاها الحكومة منذ 2003 كلمات «أمّة»، «اعتدال»، «إصلاح»، «حقوق الإنسان»، «حقوق المرأة». وفي سنة 2004 - 2005 عُلقت لوحات على الطرق السريعة تدعو إلى العمل ضدّ «الإرهاب». وأقيم «حوار وطنيّ»[(291)] حول النّساء، تضمّن أربع دورات، تناولت إحداها حقوق المرأة وواجباتها[(292)]، وانعقد الحوار في المدينة في حزيران/يونيو 2004. وقد دُعي مفكّرون للحديث عن «حقوق المرأة» أو حول «دور المرأة في المجتمع» وفي مختلف المؤسسات، من مجلس الشورى إلى الجمعيّة الوطنيّة لحقوق الإنسان التي أنشئت بموافقة الحكومة سنة 2004. أظهرت كتابات كثيرة الـ

«دور» الذي اضطلعت به السعوديّات في مجالات مختلفة منذ تأسيس المملكة، وهو ما يُعتبر محاولة لإعادة إدماج المرأة البنّاء في ماضٍ وطنيّ[(293)]. في تلك الكتابات، غالباً ما تُصوَّرُ الأميرات بشكل مبالغ فيه على أنّهن من النّساء الشهيرات والناشطات في المملكة. وفي سنة 2005 لم تحصل السعوديّات على الحقّ في التّصويت في الانتخابات البلديّة، غير أنّ انتخاب سيّدتَيْ أعمال في مجلس إدارة غرفة التجارة في جدّة تمّت تغطيته إعلامياً في المملكة العربيّة السعوديّة وفي الخارج كما لو أنّ الأمر «خطوة أولى» في اتّجاه مشاركتهنّ في أنواع أخرى من الانتخابات[(294)]. وفي سنة 2009 عُيّنت سعوديّة اسمها «نورة الفايز» نائب وزير لقطاع تعليم البنات[(295)]، بالغةً بذلك المركز السياسي الأعلى الذي مُنح سعوديّةً على الإطلاق. ونجاح السعوديّات ذاك كان في قلب تجديد الخطاب حول الإصلاح، خطاب لم يعد يستند إلى الصّراع من أجل تطبيق صارم للتعاليم الإسلاميّة، بل إلى إسلام معتدل، و«دين الاعتدال» باعتباره رابطاً اجتماعياً.

وبالتوازي، نَظّمت الحكومة، أو دعّمت، أحداثاً عديدة لصالح النشاط المهني للنّساء، غالباً ما كانت برعاية الأميرات. وبذلك حصل «المركز الإعلامي للمرأة السعوديّة»[(296)]، الذي تُديره الصحفيّة «ناهد باشطح» على دعم وزارة الإعلام لتنظيم ندوات ومنتديات حول موضوعات شتّى، مثل «المنتدى الأوّل لمهنيّات الإعلام»[(297)] و«مشاركة عمل المرأة في تنمية المجتمع». هذا الحدث الأخير وضع تحت إشراف نجلة الملك عبد الله الأميرة عادلة. وقد خُصصت أعمدة دورية في الصّحف وفي القنوات التلفزيونية السعوديّة للنّساء الشهيرات، ولأولئك اللاتي عرفن نجاحاً. ومثال ذلك برنامج «سيّدات أعمال» على قناة الإخباريّة، والملحق الخاصّ بـ «سيّدات الأعمال» في صحيفة عرب نيوز اليوميّة، والملحق الأسبوعي «المرأة العاملة» لصحيفة الاقتصاديّة اليومية أو أيضاً صفحة المرأة للطبعة السعودية لصحيفة الحياة اليوميّة. إنّ إبراز السعوديّات في الإعلام لا يخصّ المرأة بإطلاق: فبحسب إحدى المستجوبات، وهي تعمل في برنامج تلفزيوني - وهي نفسها تغطي وجهها - تفرض إدارة القناة ألا يكون وجه النّساء المُستضافات في البرامج منقّباً، وهو ما يمثّل مشكلة بالنّسبة إلى الصحافيّات، فقليلات من النّساء لا يضعن نقاباً على الوجه، ولا سيّما في الرّياض، وبالخصوص إذا كان الأمر يتعلّق بالظهور على الشاشة[(298)].

هذا التوجّه الحكومي للارتقاء بالسعوديّات، لا تلتزم به بالضرورة مؤسّسات الدولة كلها: فلا الحكومة ولا العائلة الملكيّة تمثّلان كتلاً متآلفة. فالأمير نايف وزير الداخليّة، وهو منذ فترة قليلة أصبح ولياً للعهدŽ(*)، يوصف عادة بأنه «شديد المحافظة»[(299)]. فهو الذي أعلن سنة

2005، أنّ حقّ النّساء في قيادة السيارة لن يُناقَش في مجلس الشورى[(300)]، وهو الذي اتّخذ موقفاً لصالح دعم هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الوقت نفسه الذي كان فيه يقود حملة اعتقالات لكلّ من يُشتَبَه بأنه «إرهابي» مفترض، باعتباره وزيراً للداخليّة. هناك تنافس واضح داخل العائلة المالكة في السعوديّة، وخاصة في الفترة الحاليّة بين الأمراء الذين ينتمون إلى فرع السديري «أي إن والدتهم تنتمي إلى هذه الأسرة» والتي يتحدّر منها أبرز الأمراء الذين يحتلون أهم المواقع في المملكة، وبين الملك عبد الله الذي لا ينتمي إلى هذا الفرع[(301)].

إنّ للنّهوض بالنخبة النسائية الذي تقوم به الحكومة آثاراً مزدوجة. فمن جهة ، غالباً ما يُنظر إليه من طرف النخبة النسائية نفسها، على أنّه مجرّد إجراء تجميلي يحاول توظيف حضورهن لتحسين صورة المملكة في المشهد الدولي من دون منحهنّ صلاحيّات حقيقيّة[(302)]. وقد استنكرت «مستشارات مجلس الشورى» حصر دورهنّ في تمثيل المملكة العربيّة السعوديّة في الخارج، وفي أخذ رأيهن بخصوص المسائل المتعلّقة بـ «النّساء والعائلة»[(303)]. ومن جهة أخرى ، كان حكم الفتيات السعوديّات، موضوع دراستي ـ مهما كان تنديدهم ببعض العراقيل والصعوبات لنشاطهنّ في المجتمع ـ قاسياً جداً ـ في الغالب ـ على النساء اللاتي يُطلق عليهن «ليبراليّات»، المُحتفى بهنّ والمُسوَّق لهن بشكل خاص في وسائل الإعلام منذ 2003: هنّ ينتقدنهن لكونهنّ «لا يعرفن المجتمع السعودي وحاجياته الحقيقيّة»، بل إنهنّ يحتقرنه. ومع ذلك، فإنّ استمالة هؤلاء الصحافيّات أو أستاذات الجامعة أو سيّدات الأعمال من طرف مؤسّسات الدولة، وتبجيلهنّ المتزايد في الصّحف، يُفضي إلى نشر صور أخرى عن السعوديّات، صور لنجاحات مهنية النسائية.

الإجراءات المُيسِّرة لعمل السعوديّات إنّ خطاب الدولة الذي يرفع من قيمة السعوديّات اللاتي نجحن مهنياً، كان مصحوباً بإجراءات بدأت منذ سنتي 2003 ـ 2004 بغية تيسير مشاركة النساء في القطاع الخاصّ. ففي جدّة أُنشئت أوّل غرفة تجارية نسائيّة في البلاد، أُطلق عليها مركز «خديجة بنت خويلد» ـ باسم أولى زوجات الرّسول [صلى الله عليه وسلم]، وكانت امرأة تاجرة وثريّة ـ سنة 1998؛ وفي الرياض، أُنشئت أوّل غرفة تجارية نسائيّة في آذار/ مارس 2004. وفي سنة 2005، سمح مرسوم ملكي للنّساء بالحصول على تراخيص تجاريّة، ما يعني حرية أنْ يُنشئنَ شركاتهنّ من دون مساعدة الرّجل. وفي السّنة نفسها، وضعت برامج لمنح الرجال والنّساء، اللاتي يرغبن في تأسيس عمل تجاري أو مؤسّسة صغرى، قروضاً، وللرّبط بين الشركات الخاصّة والنساء اللاتي يبحثن عن عمل[(304)]. وقد أوصى قرار لمجلس الوزراء[(305)] بأهمية السعي إلى ملاءمة أعداد الطالبات في مختلف التخصصات

الجامعية لحاجيات سوق العمل، وبتطوير العقود ذات الأجل المحدود، والعمل بدوامات جزئية، حتى يصبح سوق العمل أكثر «مرونة». ويدعو أمر آخر[(306)] هيئة غرف التجارة إلى تأسيس شعبة نسائيّة مكلّفة بالتفكير في طرق التنسيق مع القطاع الخاصّ من أجل تحسين إعداد السعوديات المهني وتيسير اندماجهنّ في سوق العمل. كما تمّ تشجيع فتح أقسام نسائية داخل الوزارات؛ بل أكثر من ذلك، وقع التفكير على المدى البعيد في إنشاء مناطق مختصّة داخل المدن لعمل النّساء.

أصبح العمل المهني للنّساء ـ وخاصة عمل حاملات الشهادات العليا ـ موضوع الإحصائيّات والتقارير والتوصيات كلها[(307)]. وقد تمّ نشر تلك المعرفة للعموم. وفي الخطة الثامنة للتنمية، المنشورة سنة 2005، صُنِّف تطور عمل السعوديّات من بين الأهداف الرئيسة لفترة السنوات الخمس اللاحقة. وفي الفصل المعنون «زيادة مشاركة المرأة وتعضيد دور الأسرة في المجتمع»[(308)] يؤكّد الخبراء مرّة أخرى استراتيجيّتهم في السَعْوَدَة: أي استبدال العمال الأجانب بالسعوديّين. «وفق التقديرات، لا بد من أن ترتفع نسبة مشاركة السعوديين في القطاع الخاص من 36.9 بالمئة سنة 2004 إلى 56.3 بالمئة سنة 2024. وطبقاً لسياسة خفض اليد العاملة الأجنبيّة فإنّه يتعيّن اتباع إجراءات تهدف إلى رفع نسبة عروض العمل للسعوديين في القطاع الخاص. ولأن نسبة المشاركة مرتفعة عند الرجال مقارنة بنسبة النّساء من جملة اليد العاملة الوطنيّة، فإنّ رفع نسبة السعودة يتطلّب رفع نسبة مشاركة النساء، عبر توفير فرص عمل أكثر لهن؛ إذ ترتفع نسبتهن من 10.3 بالمئة إلى 30 بالمئة على امتداد الفترة المذكورة نفسها، وهو ما يتطلّب خلق كثير من الفرص للسَعْوَدَة والتّقليص التدريجي في نسب البطالة»[(309)].

مثل تلك التوجيهات كان أُعلن عنها منذ نهاية الثمانينيات في تقارير صاغها خبراء أجانب لوزارة التخطيط، وتحوّلت إلى حزمة من الإجراءات التطبيقية، جُمعت في كُتيّب بعنوان «القواعد المنظّمة لعمل المرأة في القطاع الأهلي في المملكة العربيّة السعوديّة»[(310)]، ونُشر في الإنترنت على موقع وزارة العمل، الشيء الذي يُظهر الرغبة في جعلها في المتناول. وقد أحصى الكتيب الأسباب التي تجعل «عمل المرأة» في المملكة ضرورياً («تنمية اقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة»)[(311)]. ثم يستعرض حاجة «المرأة» للعمل لمجابهة متطلباتها الماديّة، ولكن أيضاً لأجل «تنمية نفسها»، أو أيضاً «لتوسعة خبراتها». هكذا يبرّر الكتيّب مختلف الإجراءات المتّخذة لصالح رفع فرص عمل السعوديّات ولا سيّما في القطاع الخاصّ على اعتبار أنّ القطاع العامّ مشبع.

لا يزال هذا التوجّه متّبعاً إلى يومنا هذا، ففي أثناء الحوار الوطني السابع حول العمل سنة 2008[(312)]، خُصّصت دورة لعمل النّساء، وكانت مناسبة لإعادة تأكيد ضرورة إنشاء أقسام نسائيّة في المحاكم والوزارات ومختلف المؤسّسات، وعلى ملاءمة عدد الطالبات في مختلف الموادّ مع المخرجات المهنيّة، وعلى التّقليص في بطالة «الشّباب والشابات» عبر التشغيل في القطاع الخاصّ.

من خلال هذه التوصيات والإجراءات، فإنّ ما يُروّج له نموذجٌ آخر للأنثوية، يمكن وصفه «بالمهنيّ»: على المرأة السعوديّة أن تسهم من خلال العمل الوظيفي في «التنمية الاجتماعيّة» للوطن، وأن تصبح «منتجة»، وأن تكون «عضواً فاعلاً في المجتمع». إنّ مثل تلك الوصايا تستبطن أنّ النساء اللاّتي لا يمارسن عملاً وظيفياً هنّ عضوات «خاملات»، أو على الأقلّ «غير فاعلات» في المجتمع، طبقاً للقواعد التي تستند إليها المعاهدات الدوليّة حول الإحصاء[(313)]. إنّ هذا المشروع لا يقتصر على المجال الاقتصادي، بل يتضمّن تغيراً في المخيال حول ما يعنيه أن تكون المرأة سعوديّة.

الإصلاح والتّميز الوطني

لا يتعارض خطاب الإصلاح مع خطاب التميّز، الذي وصفناه في الفصل الأول، معارضة صريحة، بل يتناسب معه. ذلك أنّ ضرورة حفظ «خصوصيّات» المجتمع السعودي حاضرة باستمرار[(314)]. إنّ جميع التغييرات المتعلّقة بالسعوديّات ـ من قبيل التشجيع على أن يشتغلن، ومشاركتهنّ في «التنمية الاجتماعيّة» ـ متجاورة مع شعار «ضرورة احترام تعاليم الشريعة». ويضبط كرّاس الإجراءات المتّخذة لتيسير العمل الوظيفي للنساء[(315)] كيف أنّ السماح بذلك العمل يشترط مراعاة الاحتشام، وأن يكون مناسباً «لطبيعتهنّ» الأنثوية والتزاماتهنّ المنزليّة، وأن يتمّ في فضاء مفصول عن الرّجال، وأن تحترم النّساء قواعد الحشمة في الملبس كما حدّدتها تعاليم الشريعة (الحجاب الشرعي). إنّ «التّحديث» الذي يروّج له خطاب الإصلاح هو تحديث إسلاميّ على نحو مخصوص؛ فهو قائم، خطابياً على الأقلّ، على فكرة الاختلاف عن «الغرب»[(316)]. ومع ذلك لا تقتصر الخصوصيّة السعوديّة في هذا الخطاب على احترام التعاليم الإسلاميّة، فخطاب الإصلاح جزء من خطاب المواطنة، وهو متزامن مع الصّعود العلني للنّزعة الوطنية، في حين كانت فكرة المواطنة سابقاً عند بعض العلماء أمراً مخالفاً للإسلام. وهكذا، وإثرَ تولّي الملك عبد الله سدّة العرش سنة 2005، أصبح الاحتفال الوطني بذكرى تأسيس المملكة يوم 23 أيلول/سبتمبر 1932، يوم عطلة يترافق، كما في بلدان أخرى، مع عدد من النشاطات الاحتفالية، ومن صورها السماح بالتجمّعات العامّة، التي لم يكن يُسمح بها إلا نادراً

جداً. ويستهدف الحوارُ الوطني بشكل صريح، وهو سلسلة من النّدوات التي تمثّل نوعاً من المنتديات العامة، صنعتها الحكومة ووجهتها كي تناقش مشاكل تُحددها سلفاً، وتشارك بها مختلف التوجّهات والمجموعات المكوّنة للوطن. وفي جلسات الحوار الوطني هذه كان يتم التعامل مع العمل الوظيفي للنّساء باعتباره إسهاماً مهماً في تنمية الوطن. لم يكن خطاب الخصوصية الوطنية حاضراً من قبل إلاّ بشكل مضمر، فالفصل بين الجنسين كان يميّز عملياً السعوديّين والسعوديّات عن الأجانب المقيمين فوق الأرض السعودية، وكان يُفضي إلى تأكيد الخصوصية الوطنية من خلال تفاعلاتهم. يروّج خطاب الإصلاح لتحديث يحترم بعض «الخصوصيّات»، وهي ليست إسلاميّة فقط، بل سعوديّة أيضاً. يتعلّق الأمر برسم مستقبل مشترك من دون فقدان «الخصوصيّات الوطنيّة» التي أعيد اكتشافها. وفي هذا الصّدد، فإنّه من المفيد تحليل الطريقة المزدوجة التي يتعامل بها خطاب الإصلاح مع مرجعيّة «العادات والتقاليد» السعوديّة. غالباً، وفي سياق استمرارية حضور خطاب الصحوة الإسلامية، تُقدّم «العادات والتقاليد» على أنّها تراث تجب غربلته على ضوء تعاليم الإسلام. فعلى سبيل المثال، وفي أثناء «الحوار الوطني» حول النّساء، قدّمت «فوزية أبو خالد»، أستاذة علم الاجتماع والكاتبة والتي تمّ ذكر أعمالها من قبل، دراسة بعنوان «حقوق المرأة وواجباتها في العائلة والمجتمع: من العادات والتقاليد إلى أفق الموقف الشرعي»[(317)]. يتعلّق الأمر إذاً بالتّمييز بين التعاليم الإسلاميّة، التي لا يمكن التساهل بشأنها، و«العادات والتقاليد» التي يجب رفضها إذا كانت مخالفة للتعاليم الإسلاميّة. كما إن تحديد ممارسةٍ ما على أنّها من قبيل «العادات والتّقاليد» يمكن أن يكون أيضاً طريقة لتجاوز التفسيرات الأكثر تشدّداً للتعاليم الإسلاميّة، مثل تحريم قيادة السيارة أو اللّباس الإجباري «للعباءة على الرأس».

غير أنّ خطاب الإصلاح يستعمل أيضاً «العادات والتقاليد» باعتبارها تراثاً وطنياً يمكن استخدامه لتبرير استمرارية «الإصلاحات» المنسجمة مع الماضي: يستهلّ الكتيّب الموجز للإجراءات المُتّخذة لتسهيل العمل الوظيفي للنّساء[(318)]، بالتّشديد على التجذّر التاريخي لفكرة عمل النّساء في شبه الجزيرة العربية، من دون تدقيق إضافي حول طبيعة هذا العمل:

«عمل المرأة واقع قديم وأصيل في المجتمع؛ لأن المرأة كانت شريكاً أساسيّاً للرّجل ـ الأب، الأخ، الزوج، الابن ـ في مهامّ مختلفة».

من خلال هذه الجملة، فإنّ ماضٍ حُكِم عليه غالباً بالـ «تخلّف» والـ «جهل»، أو ببساطة أُهمِلَ[(319)]، يُعاد تأهيله الآن في شكل مثاليّ لتبرير فكرة أنّ التغيير المطروح يتناسب تماماً مع الماضي. كما إنّ التقرير الموجّه لبرنامج الأمم المتّحدة الإنمائي سنة 2003 يشدّد على أنّ:

«النّساء السعوديّات كنّ منذ القديم، مشاركات فاعلات في قوّة العمل للاقتصاد التقليدي. لقد كنّ شريكات في مختلف الأعمال المنزليّة التي تقوم بها العائلة. كانت النّساء يقمن بأعمال مختلفة وبمهامّ منتجة [...]. وقد كانت تلك الممارسة مقبولة اجتماعيّاً ومتلائمة مع القيم والمعايير الاجتماعيّة»[(320)].

ثمّ يذكر التّقرير تغيّر أنماط الحياة وإنشاء سياسات تهدف إلى «الزيادة في مساهمة النّساء في التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة للبلاد إلى الحد الأقصى دون الإضرار بالقيم الدينيّة والاجتماعيّة»[(321)].

تلك الازدواجيّة بين القطيعة والاستمراريّة مع الماضي تنطبق على خطاب الإصلاح برمّته، الذي يُصرّ غالباً على طابع التدرّج والتوافق الاجتماعي في ما يخص التّغيير[(322)].

كيف تعيش «بنات الرياض» الخلاف

تمثّل أنماط الحياة النسائية موضوع خطابات عامة تستعملها الحكومة كي ترمز إلى الانفتاح والتّغيير و«الإصلاح». وفي المقابل، يثير هذا التسييس لتلك الأنماط من طرف الحكومة انتقادات تحيل إلى رهانات كبيرة، مثل الهويّة «الإسلاميّة» للمجتمع السعودي أو على العكس «تغريبها». إنّ الجدل الإعلامي[(323)]، الذي انفجر إثر صدور كتاب بنات الرّياض [(324)]، يكشف عن الطريقة التي ترتبط بها مسألة أنماط حياة الشابّات المدنيّات تلقائياً ـ لأنّ الأمر يتعلّق بالفعل بهذه الفئة الخاصة من السكّان ـ بإشكاليّات أخرى.

رجاء الصانع هي من ألّف ذلك الكتاب، وهي طبيبة أسنان سعوديّة عمرها 28 سنة عند صدور روايتها آخر سنة 2005. تحكي الرواية بلوغ أربع شابات سعوديّات يعشن في الرياض سن الرشد؛ عندما حصلن على شهادة الثانويّة، انطلقن إلى الدراسات العليا، عشن تجارب عشق مستحيلة وخيانات عاطفيّة، تزوّجن، تطلّقن، وجدن عملاً، تحدّثن إلى مجهولين على النت، وذهبن إلى التجوّل في مراكز التسوق. قُدّم الكتاب في شكل سلسلة من الرسائل الإلكترونيّة المرسلة كلّ أسبوع من طرف أحد البطلات الأربع إلى جملة من المتقبّلين السعوديّين المجهولين، الشيء الذي يجعله مشابهاً لضرب من المسلسل. مُنع الكتاب بادئ الأمر في المملكة، لكنّه سريعاً ما انتشر في البلدان العربيّة الأخرى وفي غيرها. وعلى الرغم من منع الكتاب، فقد تمّ ربطه بالخطاب «اللّيبرالي» و«الإصلاحي» لطرف من السلطة بسبب دعم وزير العمل غازي القصيبي له، والذي قدّم في الغلاف الخلفي للكتاب تقديماً مادحاً قوياً له. وكانت شائعات تهمس بأنّ الهدف من منع الكتاب إشهار له، وأنّ غازي القصيبي هو نفسه من كتبه[(325)]. وبعد بضعة أشهر، في

شباط/فبراير 2006، سُمِحَ ببيع الكتاب في معرض الكتاب بالرياض، الأمر الذي سبّب بعض الانزعاج في بعض الأوساط المحافظة؛ ثمّ وقع تسويقه على نحو واسع في المملكة.

أن يُقرأ كتاب يعددّ حلقات عاديّة جداً من حياة أربع شابّات مدينيّات في الرياض فسّره بعضهم أنّه إشارة من الحكومة تهدف إلى إيصال رسائل للسعوديّين تكشف الحدّ الذي حُمِّلَتْ فيه تغيّرات أنماط الحياة النسائيّة شحنة سياسيّة. إنّ أحد الانتقادات الرئيسة الموجّهة للكاتبة هو التعميم المتعسّف، من خلال عنوان الكتاب، لنمط حياة خاص بالفتيات من «الطبقة المخمليّة» على مجموع الفتيات في الرياض. فعائلة إحدى بطلات الرواية تمتلك شقّة في لندن، ووالدة أخرى أمريكيّة الأصل، ثمّ إنّ أنماط حياة الشخصيّات الأربع الرئيسة اعتُبِرَتْ «ليبرالية» جداً، بحسب التصنيفات المستعمَلة من السعوديّين. لقد اعتُبر ذلك الوصف ظالماً، بسبب الصورة التي حملتها الرواية عن السعوديّات، بينما معظمهن مسلمات محافظات، وليس لهنّ علاقة بتلك الممارسات «المنحرفة» التي وردت في الرواية[(326)].

كتب كثيرة ردّت على كتاب رجاء الصانع، وعرضت روايتها الخاصّة حول «بنات الرياض». أحد تلك الكتب، وعنوانه بنات من الرياض: رواية شبابيّة [(327)]، بيع في المحلات الدينيّة. فصيغة التبعيض في «بنات من» ترد على التعميم في استعمال أداة التعريف في « بنات الـ»، كي تُظهر تهافت الزعم بتمثيل أولئك البنات للمجتمع. هذه المرّة يتعلّق الأمر بروايةٍ ـ مسلسلٍ تتمحور حول بطلات ستّ، ذوات أصول مختلفة. بطلات لا قصص حبّ لهن؛ يحتل موضوع الزواج في هذه الرواية الدرجة الثانية من حيث الأولوية. ويتركّز الوصف بالخصوص على الارتقاء الاجتماعي للبطلات، وعلى علاقات الصداقة، وعلاقاتهنّ العائليّة والمهنيّة في «المجتمع النسائي» للرياض. تنطلق البطلات الستّ من مشكلات مختلفة في بداية الرواية، وستنجح في تجاوزها مع ذلك. يريد أن يكون الاتّجاه إذاً «إيجابيّاً»، مثلما تخبر عن ذلك التوطئة:

«هدفي هو أن أظهر لكلّ مراهقة مُتعبة وضحيّة تتربّص بها الظروف أنّه ثمّة طريق للعودة، وأنّ فرصة التوبة من الانحراف موجودة ما دامت الروح في الجسد»[(328)]. يتعلّق الأمر تقريباً بصيغة «متفائلة» لرواية بنات الرياض ، التي اعتُبرت متشائمة جداً.

ويسمح هذا النّقاش حول تمثيليّة مثل ذلك النمط من الحياة الذي يرسمه الأثر الأدبيّ بفهم كيف أنّ أنماط حياة فتيات المدينة، وهي موضوع سياسات حكوميّة، تجد نفسها مرتبطة لدى المتحاورين بمسائل أوسع، وبالنهاية في قلب خلاف حول صورة السعوديّين عند أنفسهم وتجاه العالم[(329)]. وتتكفل كاتبات شابّات، يعتقدن في شرعيّتهن للتعبير عن تلك الشريحة باعتبار انتمائهن إليها، بالاستيلاء على ذلك الجدل للتعبير عن رؤيتهنّ الخاصّة لواقع وطنيّ. في

هذا الصّدد نجحت بنات الرياض في الحصول على جمهور، وعمدت روايات كثيرة كتبتها فتيات سعوديّات (أحياناً مجهولات الاسم) ونُشرت إثرَها، إلى تناول مسائل كانت من الـ «محرّمات»[(330)]. عدد قليل من المستجوبات فقط كنّ قد قرأن بنات الرياض خلال فترة البحث أو تلك التي صدرت في الخطّ نفسه، والتي يسهل تقريباً العثور عليها بحسب ما إذا كان بيعها مرخّصاً له أم لا. ومثلما سنرى لاحقاً، فقد كانت المستجوبات يفضلن قراءة كتب عن التنمية الذاتيّة أو روايات عاطفية. ومع ذلك، فقد كن يتحدّثن عن لاتمثيليّة بطلات بنات الرّياض ، من دون أن يكنّ قد طالعنها حتى.

هكذا أسهم الخطاب التنموي الذي يشجّع على «سعودة» فرص العمل وتشغيل السعوديّات في القطاع الخاصّ، ثمّ خطاب الإصلاح المروّج لـ «دور المرأة في المجتمع»، بوضع أنماط حياتهنّ في مركز النقاشات حول الطابع الإسلامي أو «الغربي» للمجتمع.

فضاءات عمل واستهلاك متاحة للسعوديّات

كانت الرّياض، زمن البحث، تجسّد النزعة التطوريّة والريع النّفطي من خلال نموّها وامتدادها الهائل؛ وتجسّد الصّحوة الإسلاميّة من خلال مبدأ عدم الاختلاط بين الرّجال والنّساء، المطبّق على نحو أكثر صرامة من تطبيقه في جدّة أو في المنطقة الشرقيّة؛ وخطاب الإصلاح من خلال إنشاء ناطحات السحاب، وفضاءات التسوّق، والظهور المتزايد للنّساء في المدينة، وتضاعف فضاءات العمل التي أصبحت متاحة لهنّ. وكان لبعض أعضاء العائلة المالكة دور مهمّ في فتح فضاءات جديدة للنّساء في المدينة، ما يُبرِزُ مرونة الحدود بين العامّ والخاصّ، وبين السياسي والتّجاري في العاصمة.

العائلة الحاكمة، والقطاع الخاصّ وتشغيل السعوديّات تشكلت للرياض صورة باعتبارها أكثر «محافظة» وأقلّ «انفتاحاً» من المنطقة الشرقية أو جدّة، ووضعت تلك الكلمات بين مزدوجين لأنّها مفردات تُستعمل غالباً للمقارنة بين هذه المدن، سواء من طرف السعوديّين أو من طرف الأجانب. وفي عهد خطاب الإصلاح، حصلت عاصمة المملكة تدريجيّاً على ما سمّته ساسكيا ساسان (Saskia Sassen) «منطقة حضريّة ساحرة»[(331)]. ذلك أنّ البنايات ومراكز التسوق بُنيت على النّمط الأمريكي الإماراتي (دبي)[(332)]، وهذا يهدف إلى جذب الاستثمارات العالميّة وإلى تغيير صورة المملكة السعوديّة[(333)]. إنّ رفع معدل استثمارات القطاع الخاص وتطوير المنافسة يشكّل جزءاً من الأهداف المعلنة من الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض (مؤسسة حكوميّة أُنشئت في حزيران/يونيو 1974) في مخطّطها الاستراتيجي لسنة 2002[(334)] إنّ أعضاء من الأسرة الحاكمة يشتركون في هذه التغييرات، الشيء الذي يخلط الحدود بين السياسة العامة والقطاع الخاصّ في هذا التحوّل الحضري. ومن خلال هذه السيرورة، يواكب القطاع الخاصّ خطاب الحكومة حول الإصلاح، ويشجّع أنماط حياة وعمل واستهلاك أخرى للسعوديّات.

لا بد من التأكيد في البداية أنّ كثيراً من الصلاحيّات والمؤسسات التي كانت بمجملها تابعة للقطاع العامّ انتقل، منذ بضع سنوات، إلى القطاع الخاصّ، وبالذات في مجالات التعليم والصحّة والعمل. ومع ذلك فالأمر يتعلّق بإعادة انتشار الدولة أكثر مما يتعلق بإضعافها، لأنّ مؤسسات حكوميّة كثيرة تراقب مجالات النشاط التي تأسست حديثاً[(335)]. فالقطاع الخاصّ يُستعمَلُ هنا لتجاوز عجز الدولة عن تأمين الحصول على عمل، وعلى العلاج الصحّي (تطوّر المستشفيات الخاصّة)، والتعليم (تضاعف عدد المدارس الخاصة، وهي تقدم مناهج المدارس الحكومية نفسها، لكنّها تُضيف عادة دروساً مكثفة باللغة الإنكليزيّة الأمر الذي يساعد في العثور على عمل).

ومع ذلك، فإنّ ظهور ازدواجيّة بين القطاع العامّ والقطاع الخاصّ في المملكة السعودية، ربما أكثر من أيّ مكان آخر، مثّل مسألة إشكاليّة لأسباب عديدة. فضبابيّة الحدود بين العام والخاصّ مرتبطة أوّلاً بشيء يخصّ

النظام السعودي ويتمثّل في الأهمّية العدديّة للعائلة الملكيّة السعوديّة ـ والتي لا فائدة من التساؤل عما إذا كانت تنتمي إلى السلطة أو إلى المجتمع ـ وموقع كثيرين من الأمراء على رأس مؤسسات خاصّة كبيرة. ثانياً ، اللعب على تلك الحدود، وهي تقنية سلطوية تستعملها العائلة الملكيّة منذ تأسيس الدولة، وخاصة في مجال توزيع ما يبقى من الريع بعد اقتطاعات الأمراء ومخصصاتهم[(336)]، من خلال ممارسات الخيرية، ومن خلال «الهِبات» التي يتفضّل بها أعضاء العائلة الملكيّة على السكّان. فعلى سبيل المثال، لا يشكّل الجهاز الصحّي في معظمه ملكيّة عامة في المملكة السعودية: فالمستشفيات تحمل أسماء الأمراء الذين «تكرّموا» بها على المجتمع. أما الخاصيّة الثالثة ، فهي أنّ بين قطاع الاستثمارات والعائلة الملكيّة علاقات حميمة. ذلك أنّ مجرد دعم أحد الأمراء وشراكته في أي مشروع استثماري يمكن أن يسهّل الإجراءات بشكل كبير، بل قد يتحوّل في بعض الميادين إلى شرط لا محيد عنه لكلّ مشروع، مثلما تذكر مونيكا ماليك (Monica Malik) :

«يتصرّف أفراد العائلة الملكيّة كوسائط بين القطاع الخاصّ والحكّام [....] في المقام الأوّل إذا طلب منك أحد أفراد العائلة الحاكمة أو الحكومة القيام بشيء، فعليك القيام به، لكن بإمكانك في ما بعد أن تطلب منه امتيازاً ما. وفي المقام الثاني عندما تحاول الحصول على طلب الفوز بامتياز إنشاء أو تطوير مشروع ما، فيجب عليك مشاركة أمير من أجل تسهيل الحصول على المشروع. أخيراً، عندما تقوم بعض الشركات الناجحة والكبيرة في القطاع الخاصّ بكامل العمل في مشروع ما، فإنّ الأمر يتطلب أن تدفع بعضاً من أرباحها لأمير كبير دخل شريكاً مع هذه الشركة من دون أن يفعل شيئاً، ربما سوى تسهيل بعض الإجراءات الحكومية. وقد بيّن البعض أنّ تلك المبالغ المُطالَب بدفعها للأمراء هي بمثابة ضريبة إضافيّة على قطاع المشاريع»[(337)].

هذا ما حدا بالكاتبة إلى نعت الرأسماليّة السعوديّة «برأسماليّة المحسوبيّة» (Crony Capit-alism) ، بارزة العلاقات الضروريّة لنجاح المشاريع، وهو مفهوم «عرّبه» داريل شومبيون (Daryl Champion) الذي يتحدّث عن «عصبيّة رأسماليّة»[(338)]. وقد شدّد غريغوري غوز (Gregory Gause) ، هو أيضاً، على شدة مراقبة الحكومة للاقتصاد الوطنيّ في الخليج، على اعتبار الحاجة إلى دعم عالي المستوى من الحكومة أو المتنفذين داخلها قبل القيام بالاستثمار[(339)]. ويبدو هذا الأمر أكثر حضوراً في الرياض، المركز السياسي للمملكة، منه في جدّة التي توجد فيها طبقة من العائلات التجارية الكبيرة قبل وجود الدولة السعودية بكثير[(340)].

ولأنّ القطاع الخاصّ في الرياض كان منظّماً، فقد كان لبعض الأمراء دور مهمّ في تشغيل السعوديّات قبل سنتي 2004 - 2005. وبالفعل، فالحدود بين الشرعي واللاشرعي في ما يتعلّق بعمل النّساء في بيئة مختلطة تقريباً، هي حدود غامضة جداً[(341)]. ففي حين أنّ الاختلاط ممنوع في الأصل، فإنّ المؤسّسات التي يكون موظّفوها ومديروها من الذكور، والتي ترغب في تشغيل سعوديات، عليها إنشاء أقسام نسائية منفصلة، وهو الأمر الذي أصبح ممكناً منذ سنة 2004. غير أننا نجد مواقع للعمل في بعض المؤسسات تقرّ بالفصل بين الجنسين رسمياً، وتمارس الاختلاط واقعياً. فالمقرّات المركزية للبنوك على سبيل المثال، تحتوي فضاءات مختلطة، وهو ما يثير استياء بعض المحافظين من حينٍ لآخر[(342)]. ثمّة عنصر آخر يسهم في هذا الغموض، وهو أنّ المستشفيات اعتبرت دائماً فضاءات عمل مختلطة ومسموح بها. عملياً، فإنّ الالتزام الشرعي بعدم الاختلاط بين الجنسين يُترجم، في أغلب القطاعات، بصنفين من الإجراءات: الأوّل منع إنشاء مؤسسة لا تحترم هذا المبدأ[(343)]. وعلى هذا النّحو إذا رغبت امرأة في إنشاء مؤسّسة فإنّها تتلقّى ترخيصاً من البلديّة ينصُّ على أنّ دخول الرجال إلى مقرّاتها ممنوع، مثلما بيّنت سيّدة أعمال أنشأت مركزاً للتدريب على الإعلام في الرياض سنة 2004: «هنا في مركز التدريب الإعلامي للنساء لا يستطيع الرّجال الدخول، لأنّ الترخيص الذي أحمله هو للنساء فقط. وتأتي اللّجنة التي منحتني الترخيص دوريّاً لتتفقّد كيف يشتغل المركز، ولا يمكنني جعله فضاء مختلطاً. يمكن أن تكون هناك أماكن مختلطة، مثل أن يكون للرجل سكرتيرة. لكن عندما تأتي اللّجنة فإنّ عليها أن تختبئ. أنا لست في حاجة إلى الوقوف ضدّ قرار منع الاختلاط. فالموظّفات والمتدرّبات في هذا المركز نساء، ومن يقوم بالتدريب نساء. وعلى أيّ حال ثمّة مركز آخر منفصل للرجال»[(344)].

ترتبط سيّدة الأعمال هذه بعلاقات وطيدة مع الغرفة التجاريّة في الرياض؛ حيث يتولى والدها رئاسة هذه الغرفة، إضافة إلى كونه من رجال الأعمال. وقد أصبحت هي نفسها رئيسة اللجنة النسائية التي أُسست سنة 2005 في هيئة الغرف التجارية بالمملكة العربية السعوديّة. وقد بيّنت لي امرأة أخرى، لا تملك مثل تلك العلاقات، كيف أنها اضطُرّت إلى التخلّي عن مشروعها المتمثّل في مركز تدريب نسائيّ، بعد أن أمضت أشهراً تنتظر التراخيص الضروريّة من البلديّة، في الوقت الذي دفعت فيه رسوم الإيجار، وجهزت موقع التدريب حتى يكون باب دخول النساء منفصلاً عن مدخل آخر يرتاده الرجال[(345)]. يمكن سعوديّة أن تدير مشروعاً، لكن بشرط أن يساعدها (وكيل) من الذكور كي يتمكن من التعامل مع الجهات الرسمية. وفي مستوى آخر، يمكن أن تؤدّي أدنى الشكوك بوجود اختلاط في مواقع العمل إلى تدخّل هيئة الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر. وتبيّن إحدى المستجوبات واسمها أصيل (25 سنة، وموظّفة في بنك)، وكانت قبل 2004 تشتغل في مؤسسة لم تكن تملك ترخيصاً في توظيف النساء، الطريقة التي كانت تشتغل بها الموظفات الثلاث في «مكتب سرّي» ـ مصطلح استعملته أصيل ـ ذي باب منفصل، حتّى لا يلاحظ وجودهنّ بقيّة الموظّفين في المقر، ولا يكشفوا أمرهنّ لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد اضطرّ بعض المستثمرين، ولا سيّما النّساء، إلى الإغلاق إثر شكاوى هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتسري إشاعات بخصوص المراكز التجاريّة النسائيّة التي أجبرت على الإغلاق (وخصوصاً بعض محلاّت (صالونات) التجميل) للاشتباه في كونها مواقع «فجور»[(346)]. وفي سنة 2007 ـ 2008 سمحت البلديّة بفتح محلات نسائية (والبائعات فيها من النساء) داخل مراكز التسّوق المختلطة، لكن سرعان ما تمّ منعها بقرار حكومي آخر. وتترجم تلك الإشاعات الطابع الملتبس لحدود ما هو مسموح به، خاصةً في غياب التقنين الشامل، فبعض السلوكيات يُسمحُ بها في فترة محدّدة، ثم تُمنَعُ بعد بضعة أشهر من دون أن يعلم أحد مصدر القرار، أو سلوكيات تسمح بها مؤسسة وتمنعها أخرى. كما يحدث أحياناً أن يتمّ تبنّي إجراءات في هذا الصدد ثمّ تلغى أو تؤجّل[(347)].

ولأنّ أفراد العائلة الملكيّة لا يخشون التهديد بالمنع، فإنّهم كثيراً ما كانوا المموّلين أو الداعمين لفتح فضاءات العمل أو الاستهلاك للنّساء. فـ «الفيصلية» و«المملكة» برجان فاخران في شمال الرياض (انظر الشكل الرقم (2 ـ 1))، تمّ بناؤهما في بداية سنة 2000، وينتميان تباعاً إلى مؤسسة الفيصل الخيرية، إشارة إلى اسم أحد فروع العائلة الملكيّة، وإلى الأمير الوليد بن طلال، ويحتويان على عدد من المكاتب، بعضها يشغّل نساء. ولكن مبدأ الفصل بين الجنسين غير محترم فيها.

تسمح تلك الفضاءات لمستثمرين بتطوير مشاريعهم تحت حماية الأمراء الذين يملكونها. ذكرت سيّدتا أعمال مختصّتان في المحلات والمقاهي المخصّصة للنّساء، الصعوبات التي واجهتهما في التسعينيات، سواء من البلديّة أو من هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهؤلاء لا يحبّذون «التجمعات النسائيّة»، كما عبّرت إحدى سيّدات الأعمال، منيرة الشُنَيفي التي حوّلت مقاهيها داخل برج «المملكة»، بعد فشل تجربة المقاهي النسائيّة بسبب الصعوبات الإداريّة والرقابات المتكرّرة من قبل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[(348)].

ومن بين الأمراء أصحاب الأعمال الذين قرّروا تشغيل سعوديّات في مؤسّساتهم، جعل بعضهم من تلك المسألة استراتيجيّة تواصل: ذاك هو حال الأمير الوليد بن طلال الذي أصبح المتعهّد لنموذج محدّد لأنثوية مهنيّة. قام الأمير، وهو مموّل «مركز التفاهم بين المسلمين والمسيحيّين»

في جامعة «جورج تاون»، ومالك قناة الأغاني العربيّة روتانا، والمساهم المهمّ في مؤسسة «ديزناي لاند»، بتشجيع الفتيات السعوديّات اللاتي جنّدهن في إطار مشروعه على «إعادة بناء الجسور بين الثقافات»[(349)]، أو أيضاً على قيادة الطائرة[(350)]. صرّح الوليد بن طلال لقناة تلفزيونية أجنبيّة قائلاً: «سوف أنفق كلّ ما أعطاني الله للرفع من شأن النساء في المملكة العربية السعودية، فالمال ليس مشكلة بتاتاً»[(351)]. يحتوي مركز التسوّق في برج «المملكة» على طابق مقتصرٍ على النساء، وهو يترجم رؤية الأمير الوليد، كما تصرّح مديرة الفضاء ندى العتيقي: «التغيير بطريقة معقولة». هذا الخطاب («التغير مع احترام العادات والإسلام وخصوصيّات المجتمع السعودي...») يسير في اتجاه خطاب الإصلاح للملك عبد الله نفسه. فالأمير يطالب بالانتباه إلى دوره في «إصلاح» المملكة، كما تبيّن سيرته الرسميّة: «أصبح التحريض على الإصلاح أولويّته. وإضافة إلى حملته للدفاع عن المرأة، تابع الأمير نضاله ضدّ الفقر في البلاد»[(352)].

إنّ الحدود بين التّسويق والخطاب المتعلّق بالسياسي، والذي يحمل موقفاً من «مسألة المرأة»، حدود ضبابية، ونستشفّ من خلالها التبعات الرمزيّة للاستثمار، كالبرج الذي يحمل اسم الدولة «المملكة». بالفعل، وحتّى إذا كان الوليد بن طلال رجل أعمال ليست له علاقة ـ على الأقلّ رسميّاً ـ بالحكومة، فإنّ مقامه باعتباره أميراً يربطه بالعائلة الملكيّة، مثلما يبيّن هو ذاته: «لن تدخر المملكة الصغيرة التي أملك جهداً لمساعدة المملكة الكبيرة، لأن كل ما كسبته المملكة الصغيرة في النهاية كان بفضل المملكة الكبيرة»[(353)].

وعلى الرغم من أنّه مستبعد من دائرة الأمراء الأكثر تأثيراً، والذين يشغلون وظائف عليا في الدولة ـ وزراء، محافظون، ومتطلّعون لوراثة الحكم ـ فإنّ الأمير موجود سياسيّاً من خلال استثماراته وخطابه العلني، إذ هو أحد أفراد العائلة الملكيّة الأكثر ظهوراً في الإعلام في المملكة العربية السعوديّة وفي الخارج. وبفعل انتمائه إلى العائلة الملكيّة وقرب خطابه لخطاب الملك عبد الله، من الصعب اعتباره سلطة مضادة[(354)]. مع ذلك، فإنّه يسهم في إعادة تشكيل علاقات السلطة بالعائلة الملكيّة في سياق خطاب الإصلاح، من ناحية كونه يجسّد نموذجاً جديداً للأمير المستثمر الذي يمارس تأثيراً من خلال استثماراته ومبادراته التجاريّة. في الشريط الوثائقي المذكور أعلاه، كانت المسؤولة عن فريق إدارة قصره، المتكوّن حصراً من سعوديّات تمّ تصويرهن من دون حجاب ولا عباءة، تشبهن نجوم الأغاني المصورة التي تبثّها قناة روتانا في الملبس وفي الزينة، تبيّن بكلمات مفخمة بقدر ما هي منمّطة «لقد مُنحنا فرصة فريدة، لن نجدها في أيّ مكان آخر. لقد مُنحنا عملاً جيّداً ومركزاً جيّداً (...) نحن جميعنا راضيات، كما أنّه [أي

الأمير] يساهم في تمكين جميع النّساء في المملكة العربية السعودية»[(355)]. يريد الأمير أن يعطي نفسه إذاً صورة فاعل طلائعي في تمكين (Empowerment) السعوديّات، وهو مصطلح تستعمله المنظمات العالميّة مثل منظمة الأمم المتحدة[(356)]، ويحمل شحنة سلبية لكثيرات من السعوديّات، لأنّه يستحضر الخطاب الأمريكي في مسألة حقوق النساء، خطاب يُعتبر أنّه تدخّل إمبريالي في الشؤون الداخلية.

لا يتعيّن أن يُنظر إلى القطاع الخاصّ ككتلة واحدة، ذلك أنّ لتشغيل النّساء مردوداً، بحَسَبَ المجالات وبحسب المؤسسات. لهذا السّبب لاقت سياسة التشجيع على تشغيل السعوديات مقاومات. ففي حزيران/يونيو 2005 أطلق وزير العمل غازي القصيبي إجراءً يهدف إلى استبدال بائعات سعوديات بجميع الباعة الأجانب العاملين في محلات الملابس الداخليّة، محدّداً المُهلة بسنة[(357)]. وأصبح دخول الرجال لتلك المحلاّت ممنوعاً، وهو ما يساعد، بحسب الوزير، على تطبيق أفضل للفصل بين الجنسين، بما أنّه يجنّب التواصل بين البائع والزبونات. انتفضت بعض الشخصيّات الدينيّة من خارج المؤسسات الرسميّة ضدّ عمل السعوديّات في محلات هي بالتأكيد نسائيّة، ولكن داخل مراكز تجاريّة مختلطة. هكذا رجع مناصرو الإجراء كما معارضوه إلى مبدأ الفصل بين الجنسين لتبرير مواقفهم. وقد صدر الموقف الأكثر قوّة من مالكي المحلات الذين اشتكَوا من الكلفة المرتفعة جداً لهذا الإجراء: إذ يتعيّن عليهم، ليس فقط تشغيل سعوديّات بدلاً من عمّال مهاجرين، إنّما أيضاً تغيير شكل المحلات لجعل الواجهات معتمة. وفي نهاية المطاف أجّلت الحكومة تاريخ تطبيق الإجراء، من دون أن تعطي أجلاً آخر، ما جعله اختيارياً[(358)]. ومن بين المشتغلين بالقطاع الخاصّ، فإنّ سيدات الأعمال لا تنخرطن بالضرورة لصالح تشغيل السعوديات: ففي منتدى جمع سيّدات أعمال، عدد كبير منهنّ كان يملك في الواقع صالون تجميل، انتقدت كثيرات منهنّ كوتة الـ «سعوَدَة»، في الوقت الذي يشتكين فيه من العاملات الأجنبيّات اللاتي لا يمكنهنّ التعويل عليهنّ[(359)]. وعلى الرغم من تلك الحدود، أدّت تنمية القطاع الخاصّ إلى ظهور فضاءات جديدة للنّساء. إنّ أنماط الحياة التي تجعلها تلك الفضاءات ممكنة، تفلت بشكل من الأشكال من السياسات التي أدّت إلى هذا التطوّر. ومن بين تلك الفضاءات نجد مثلاً فضاءات العمل ومراكز التسوّق نماذج ذات طبيعة إشكالية في التحوّل الذي عرفته المدينة في سياق العولمة الرأسماليّة.

مجتمع الاستهلاك: مراكز التسوّق في المدينة

لم يُكتب تاريخ الاستهلاك ولا سوسيولوجيا الاستهلاك في المملكة العربية السعوديّة؛ نجده فقط في ثنايا تقارير لمهمّات اقتصاديّة، وكرّاسات استشارة تُقَدَّمُ إلى رجال الأعمال الذين يرغبون في

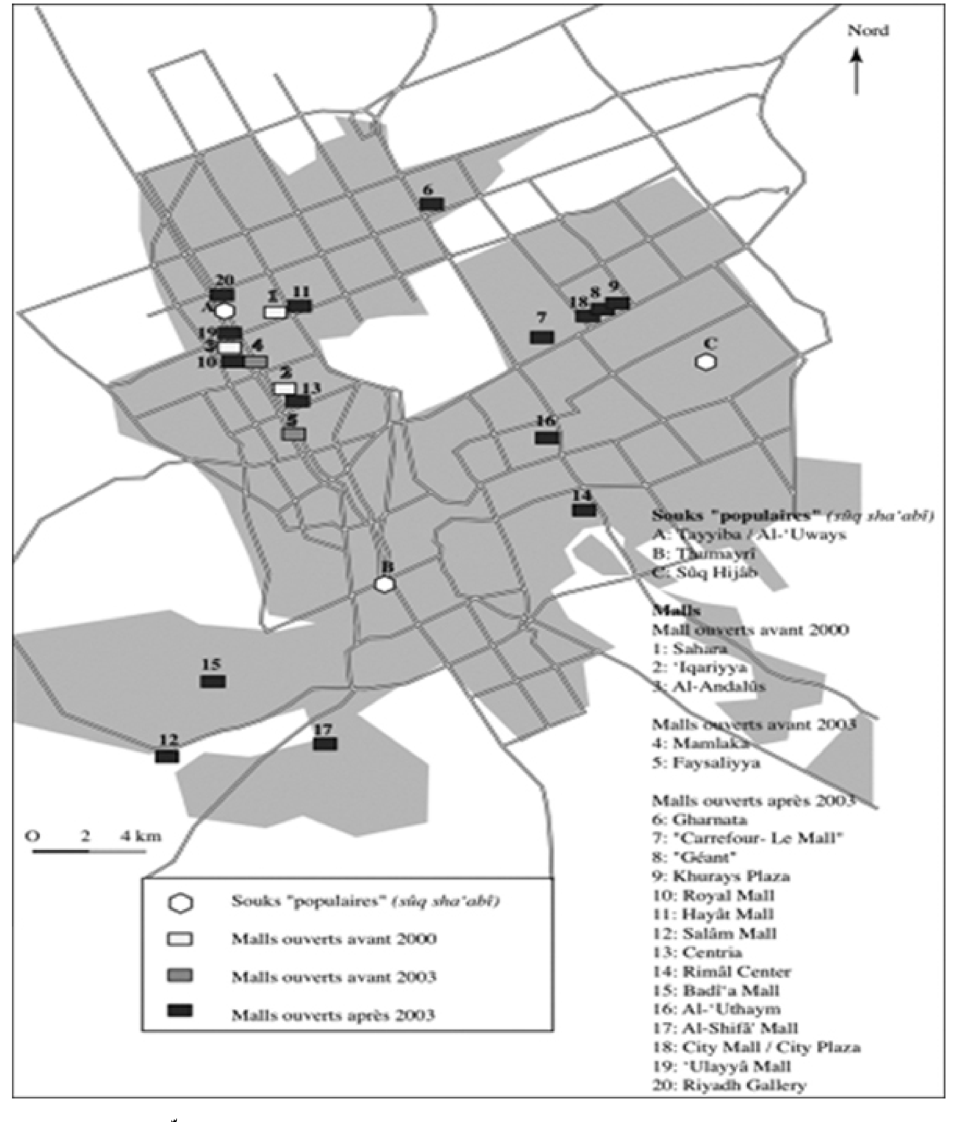
الاستثمار في البلد. أمّا الأعمال الأكاديميّة حول الموضوع فهي نادرة إن لم نقل منعدمة[(360)]. غالباً ما يُفترض أنّ السعوديّة أصبحت فجأة مجتمعاً استهلاكياً في فترة الطفرة النفطيّة، مثلما توحي به الصورة النمطيّة للبدوي الذي يركن سيارته الكاديلاك أمام خيمته. غير أنّ التغيير الذي أحدثته الطفرة النفطيّة لصالح جلّ السعوديّين هو الحصول على مسكن مجهّز بالكهرباء والماء الصالح للشرب أكثر ممّا هو سيارة كاديلاك. في نهاية التسعينيات كان ثمن السّلع يُدفع نقداً وكانت الأسعار مستقرة[(361)]. وفي الثمانينيات، فرض تسويق المنتجات المعلّبة والمنتقاة نفسه مكان البيع بالأكشاك أو على بسطة في السوق، ما ألغى وسائل الكفاف لبعض شرائح من السكان[(362)]. وبالتدريج، أصبحت الفضاءات التجارية ومراكز التسوّق في قلب الحياة اليومية لسكّان الرياض.

لم تكن الرياض رائدة في فتح فضاءات التسوق في الشرق الأوسط. ففي الخليج، نمت مراكز التسوّق بداية في دبي؛ وفي الخُبَر مع فتح مجمع الراشد منذ سنة 1989 في منطقة تتّسم بحضور مكثّف للأمريكيّين العاملين في أرامكو؛ وفي جدّة؛ ولكن ليس في الرياض التي اعتُبِرَتْ مراكز التسوّق عنصراً حديثاً فيها، ويعود بداية توسعها الكبير وانتشارها إلى سنة 2000. ولا شك أن تقليعة مراكز التسوق قد وصلت إلى القاهرة قبل أن تصل إلى الرياض[(363)].

زمنيّاً، يمكن أن نميّز ثلاث مراحل تضاعفت فيها مراكز التسوق في الرياض. فأولى المراكز التجاريّة التي فتحت أبوابها في المملكة السعودية في السبعينيات كانت تعتبر باهظة جدّاً لغالب السعوديّين، وكانت أكثر جذباً للأجانب المقيمين في البلاد[(364)]. وبدايةً من الثمانينيات فقط، بدأ السعوديّون ببناء فضاءات الاستهلاك تلك.

الشكل الرقم (2 - 1)

تضاعف فضاءات التسوّق في المدينة



وعلى نحو مفارق، فإن الصعوبات الاقتصاديّة لنهاية الثمانينيات هي التي خلّفت نمو التسوّق وانتشار فضاءات الاستهلاك الجديدة (سوبرماركت، مطاعم، أول المراكز التجاريّة) في المملكة العربية السعودية، وما يؤكد ذلك السماح بالإعلان في التلفزيون سنة 1986، والتنافس المتزايد بين الماركات في سياق الخمول الاقتصادي وقلة سفر السعوديّين الميسورين إلى الخارج، وبالتالي نزوعهم إلى التسوّق من داخل البلد أكثر فأكثر[(365)]. استعادت بعض الشركات السعودية تصنيع منتوجات أطلقتها مؤسسات أجنبية: مثل ماركة «د.كيف» الصيغة السعوديّة

لمقاهي «ستاربكس» التي ظهرت في التسعينيات وفتحت أبوابها في المملكة سنة 1997، وكانت في البداية مقتصرة على الرجال في زمن لم يكن فيه المقهى يشكّل فضاء للمؤانسة. فتحت بعض مراكز التسوّق منذ التسعينيات، مثل «صحَارَى مول» و«مركز عقارية الستي مول»، شمالي الرياض.

في المرحلة الثانية ، وبداية من سنة 2000، بُني مركز تسوق، في منطقة الأعمال الأكثر ثراء، عند برجين كبيرين كانا قد غيّرا مشهد المدينة: «المملكة» و«الفيصليّة». عرف البرجان نجاحاً باهراً. اعتُبِرَ البرجان أمكنة فاخرة ومتماشية مع الموضة، فهما يعرضان في الوقت نفسه ماركات فاخرة: ديور، غوتشي، لانفان... إلخ وماركات في المتناول أكثر (زارا، مانغو)، بيد أن أثمانها تبقى مرتفعة مقارنة بمستوى معيشة السعوديّين[(366)]. وقد أعيد تخطيط تلك المراكز بطريقة تبرز فخامتها. ففي الفيصليّة مثلاً، يفتح عامل باب سيّارة الزائرات، اللاتي يمشين على سجّاد أحمر لبضعة أمتار تفصل السيارة عن مدخل الفضاء. وتحيط مناطق خضراء وأرضية وردية بالأبواب؛ هناك حيث يجلس السائقون القرفصاء منتظرين صاحبات السيارات إنهاء تسوّقهن. تبيّن مديرة التسويق في المركز أنّ الهدف هو جذب الزبائن من «الطبقة أ» والشخصيّات الهامّة التي تقتني مشتريات غالية، ثم «الطبقة ب»، واستبعاد «الطبقة ج»[(367)].

وفي المرحلة الثالثة ، ومنذ سنة 2003، تضاعفت مراكز التسوّق في جميع أحياء الرياض، بما فيها أحياء سكنيّة أقلّ ثراءً وبعيداً عن الشمال. بعضها ضخم ويسعى إلى توسيع قاعدة زواره، بتنويع مستويات بضائعه. تبيع كلّ شيء: ألبسة، عباءات، ملابس داخليّة، فساتين سهرة، أحذية، عطور، كماليّات، منتوجات إلكترونيّة، هدايا، ألعاب الأطفال... إلخ. وتجد في كثير من مراكز التسوّق محلات للأكل على الطريقة الأمريكيّة[(368)] ومقاهيَ على نمط ستاربكس. يمثّل فتح مركز تسوّق جديد حدثاً؛ يتنافس المستثمرون في ابتكار أفكار جديدة لجذب الزوار. وقد كان آخر مراكز التسوّق التي فتحت سنة 2008، «الرياض غاليري»، منظّماً وفق مشهد طبيعي أوروبي مكوّن من أشجار متشابكة ترعى فيها الغزلان التي تكاد تشبه الحقيقة، وبركة للبطّ، يمكن أن تتذوّق بمحاذاتها قهوة إيطاليّة، أو قهوة بحليب أو كعك أو رولز القرفة.

وعلى الرغم من تطوّر مراكز التسوّق، كان العثور على ماركات غربيّة في الرياض عسيراً. كان السعوديّون الأثرياء يتبضّعون في الخارج؛ لذلك، فإن ارتداء ثياب من ماركة غربيّة يمثّل سمة تميّز وحظوة، لأنّ ذلك يعني أنّ صاحبه كان يسافر إلى الخارج. أما أغلب السعوديّين، فيتبضّعون من «الأسواق الشعبية»، وهي تختلف عن مراكز التسوق، التي يشار إليها أيضاً بالـ «سوق». ولا تزال الأسواق الشعبية موجودة في كثير من الأحياء، بما فيها أحياء شمال الرياض

(سوق العُويس، سوق طيبة)، وهي تعرض عباءات وفساتين مستوردة من الصين أو من باكستان بأثمان أقلّ بكثير من الماركات المعروضة في مراكز التسّوق. ولا يحول ارتياد مراكز التسوّق دون القيام ببعض الشراء من «السوق الشعبي»، ولا سيّما شراء منتوجات مختلفة أو زهيدة الأثمان. كانت تلك الأسواق الشعبيّة في السابق تشكّل أحد الفضاءات الأكثر شعبيّة داخل مدينة الرياض[(369)].

أغلب مراكز التسوّق مختلطة. وقد صُمِّمَتْ الفضاءات لضمان احترام بعض القواعد الإسلاميّة: فليس للمحلات غرف قياس للملابس، وتوجد الحمّامات المخصّصة للنساء بعيدة عن حمّامات الرجال دوماً، بهدف احترام الفصل بين الجنسين. كما توجد مصلّيات للجنسين.

البائعون من الرجال غير السعوديّين، وهم في الغالب من العرب بالنسبة إلى المحلات، ومن الباكستانيّين أو الهنود للأكلات السريعة في الأكشاك المخصصة للأكل. كما إن بعض مراكز التسوّق أو أجزاء منها تلك المخصصة للمحلات النسائيّة، تكون ممنوعة على الرّجال لأن الطاقم (بائعات، نادلات، حارسات) متكوّن من نساء من جنسيّات مختلفة بما فيها الجنسية السعوديّة.

الفضاءات المغلقة

الفصل بين الجنسين والحاجة الملحة إلى الأمن في أغلب المدن، اتُهِمت مراكز التسوق وفضاءات استهلاكية آمنة أخرى، بجر المدينة إلى «الخصخصة»، خاصة أن الفضاءات العامة الموجودة منذ الفترة السابقة قد أهملها روادها؛ وقد أوّلَ بعض الكتّاب ذلك باعتباره تقهقراً للـ «ديمقراطية»، لأن عدم المساواة الاقتصادية تترجم عن نفسها بالفصل الحادّ وإقصاء الأكثر فقراً من الفضاءات المهيّأة للترفيه والنزهة[(370)]. ومع ذلك، ففي الرياض سنوات التسعينيات، وخارج الطرقات المخصصة للسيارات، كانت الفضاءات العامة، وهي تلك التي تسمح بالحضور المشترك بين أشخاص غريبين عن بعضهم بعضاً، قليلة بالنسبة إلى الجميع، وبشكل خاص بالنسبة إلى النساء. لم يكن يتوفر في المدينة إلا عدد قليل من الفضاءات التي يمكن النساء المشي فيها، لدرجة أن البلدية هيّأت، سنة 2004، أرصفة واسعة لتجعل منها ممشى. وقد أطلق على هذه الأخيرة تسمية «شارع الحوامل»، لأنها أحدِثَتْ لمعالجة وضعية للحمل غير طبيعية كانت النساء الحوامل يجدن أنفسهن فيها، فينصحهن الطبيب بالمشي، وهو ما لم يكن يستطعن تحقيقه لغياب الأماكن المخصصة لذلك. كانت «النزهة» في الحقيقة من عادة الرجال، وبدرجة أقل بكثير، من النساء اللاتي عادة ما يكنّ ضمن مجموعة.

تندرج مراكز التسوق في استمرارية معينة مع الفضاءات المغلقة المخصصة للنساء والتي تنامت منذ بداية الثمانينيات، كالفرع الجامعي النسائي. غير أن مراكز التسوق يسهل الوصول إليها أكثر من الفضاءات النسائية المغلقة، مع أنها هي نفسها تنتج إقصاءات أخرى، وخاصة من خلال مقياس مستوى الدخل. إنّ حدود مركز التسوق باعتباره فضاءً إقصائياً تتناسب الحدود الموضوعة بين الرجل والمرأة التي تؤيدها أصلاً عمليات تهيئة مختلف الفضاءات الحضرية.

يمكن أن يكون الممهّد لمراكز التسوق هو حدائق الألعاب التي ظهرت في الرياض منذ زمن طويل، والمرصودة أساساً لتمكين المرأة من الخروج من بيتها مع احترام مبدأ الفصل. فعلى سبيل المثال، في حي عُلية، يمنع الرجال من الدخول إلى «حديقة الألعاب»، ويُحدّد سعر الدخول بتسعة عشر ريالاً للبالغ (في سنة 2007)، حوالى 3 يورو، وهو مبلغ غير هيّن بالنسبة إلى عائلة ذات دخل متوسط. بيد أنك في الداخل، لا تجد ما يشدّك تقريباً، ما عدا أرضية واسعة من العشب الأخضر التي تجلس عليها النساء بين صويحباتهن أو مع العائلة، يتشاركن معهم القهوة والشاي والتمر والحلويات التي يجلبنها معهنّ من البيت. أي إن ما يستهلكْنه في الحديقة هو، من جهة ، لوجودهن في مكان آمن، محاط بحيطان عالية، ويحميه حرس أمني (من الخارج) ونساء (من الداخل)، وبالتالي يشعر المرء فيه بالاسترخاء وتستطيع النساء رفع حجابهن؛ ومن جهة ثانية ، لمشاركتهن المكان مع غريبات، نساء لا يعرفهن، ما يجعلها «نزهة». تخضع حديقة الملاهي إلى نظام مستمدّ من الإسلام، ما يسمح بتكوين سمعة طيبة، وعدم النظر إليه كمكان «للانحراف». كانت هناك إعلانات تقدّم

للمرأة النصائح الآتية: «استري زينتك عن نظرات الفضول»، «احمي جمالك بثياب مستورة ولبس محتشم». كما كانت «الطقّاقات الإسلاميات» يُنْشِدْنَ فيه، وبعض النساء يرقصن[(371)].
مراكز التسوق هي فضاءات مؤمّنة، على الرغم من أن الرجال ليسوا مقصيين منها تماماً، كما إنّ الدخول إليها من دون مقابل. الأبواب يؤمّنُها حرّاس يطردون الزبائن غير المرغوب فيهم. أصناف معينة تُستبعَدُ، كالرجال الفرادى، ويمنعون من الدخول إلى مراكز التسوق أيام نهاية الأسبوع. أي إن تقنيات الحراسة والتأمين توضع، في جزء منها، في خدمة مراقبة الأخلاق: ففي شهر حزيران/يونيو 2009، قدمت هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروعها القاضي بتركيز كاميرات مراقبة في مراكز التسوق، بهدف رصد الأشخاص الذين يأتون بـ «تصرفات مخلة بالآداب» والقبض عليهم[(372)].
كان منع الرجال الفرادى يهدف، بداية، إلى استثناء العمّال الأجانب من الذكور[(373)]؛ أما اليوم، فإن عائلات بأكملها من الأجانب تتنزه في مراكز التسوق، وأصبح المقصيّون هم «الشباب»، سعوديون وغيرهم من الذكور، الذين يتجولون في جماعات اجتماعية متماثلة (Ho-mosocial) صنف يؤرخ بروزه ببداية التسعينيات، وسنعرّفه في (الفصل الثالث).
وفي الواقع، فإن التضييق على دخول مراكز التسوق هو ما جعل النساء ترتاد هذه الفضاءات؛ وهذا المنطق ليس حكراً على السعودية[(374)]. وبذلك أصبح مركز التسوّق، عملياً، فضاء يرتاده عدد كبير من الأصناف المستبعَدَة من فضاءات أخرى[(375)]. بيد أنّ فتح مراكز التسوق أمام عدة نساء سيترافق مع أنواع أخرى من الإقصاء المرتبطة بمستوى الدخل، كما سنرى لاحقاً.
أخيراً، فإنّ السلوكيات هي أيضاً مراقبة لتجنّب أي صدام، كما تحلّل أريج، عاملة حراسة داخل الطابق المخصّص للنساء في المملكة:
«يمكن أن تحصل مثلاً خصومة، أو مُشادّة بين مراهقتين. ولكن المشاكل ليست كثيرة، لأننا نقوم بالوقاية ونتخذ التدابير مسبقاً. عاملات الحراسة هنا قاموا بدورات إعداد في قسم الزبائن لمعرفة كيفية اكتشاف المشكل قبل وقوعه». هذا الحضور الدائم للمراقبة لا يندرج في قطيعة مع الفضاءات النسائية المغلقة، والعمومية قانوناً، مثل الفرع الجامعي: فبحسب الطالبات، تلبس القيّمات ما تلبسه الطالبات نفسه، ويقمن بدوريات في الساحة لتسجيل حركاتهن وسكناتهن. وسواء أكان ذلك حقيقة أم خيالاً، فمجرد أن تعتقد الطالبات أنّهن مراقبات من دون إذنهن فذلك مؤشر على الجوّ الذي يسود الفضاءات العامة.
إنّ الفضاءات المتاحة للنساء في المدينة (مراكز تسوق، مدن ألعاب، أماكن عمل نسائية أو مختلطة، فضاءات دينية، مدارس وجامعات) هي دائماً منفصلة مادياً عن الخارج، بجدران عالية

وحرس ومراقبة عند الدخول مع غربلة الداخلين، سواء أكانت من الناحية القانونية الخاصة أم العمومية. وتُقابِلُ مراكز التسوق وحدائق الألعاب، بطريقة ما، النموذج المستلهَم أمريكياً المتمثّل في «المنتزه الفكرة»[(376)] بيئة تبدو رحيمة، كل شيء فيها مهيكل لتحقيق رقابة قصوى للمستعملين ـ المستهلكين. والنساء مستعدات لدفع الثمن للحصول على ذلك التأمين، لدواعٍ مرتبطة بالعراقيل الخصوصية التي تواجههنّ في حياتهن اليومية التي سنتناولها لاحقاً. إن مبادئ التقطيع والتأمين الخاصة بمنتزهات المواضيع تتنضد على الفصل بين الجنسين وعلى مراقبة الآداب.

الفصل بين الجنسين كتقنية للتشجيع على المشتريات

أغلب مراكز التسوق مختلطة. غير أنه، في الرياض، ظهرت أولى المراكز التجارية المخصصة للنساء (وكان دخولها ممنوعاً على الرجال)، مثل «الهودج» شرقي المدينة، مع نهاية الثمانينيات، لاحترام مبدأ الفصل بين الجنسين، كما ينصّ عليه الخطاب الذي تتبنّاه الصحوة. ولم تلق تلك المراكز التجارية نجاحاً كبيراً: فقد كان التصميم والتوزيع الداخلي للمكان بسيطاً، وكان على الملابس التي تباع في محلاّتها أن تتطابق مع تعاليم الإسلام من خلال تحفّظها واحترامها للحشمة. لم تُنشأ تلك المراكز لتكون فضاءات للمؤانسة الأنثوية، وبالتالي لم تدرج لا مقاهي ولا مطاعم في توزيعها. ولأنّها كانت فضاءات شراء أكثر منها فضاءات تنزّه، فقد رُكِّزتْ في آخر الأسواق النسائية المحرّمة على الرجال وفي تواصل معها، ولا يزال بعضها موجوداً إلى الآن في الرياض[(377)]؛ غير أنّها، وعلى خلاف الأسواق النسائية، عرفت تطبيقاً لمبادئ الفصل بين الجنسين. فعلى سبيل المثال، يوجد في سوق شعبي هو «سوق الحجاب» شرقي الرياض، في وسط حي للبدو يسمى حي النسيم، «سوق الحريم»، غير أنّ أبوابه كانت مشرّعة ويدخلها بعض الرجال بشرط أن تكون برفقتهم امرأة. وفي هذا السوق الذي عاينته، كانت عدة سعوديات، وأغلبهن عجائز، يعملن بائعات، ولكن بطريقة غير رسمية لا شك، ولم يصدم ذلك أحداً؛ في حين أن الباعة في المراكز التجارية كانوا جميعاً من الأجانب، بل إن إمكانية الترخيص للسعوديات بالعمل كبائعات قد أثار جدلاً شعبياً واسعاً[(378)].

ومنذ سنة 2000، تحوّلت المراكز التجارية الخاصة بالنساء، مجسّمة خلاصة المزج بين الفصل الجندري والتكنولوجيات الإجمالية للتحريض على المشتريات. ففَتْحُ طابق مخصص حصراً للنساء وتسميته «مملكة السيدات» أو (Ladies Kingdom) ، مركز التسوق الذي تعود ملكيته إلى الأمير الوليد بن طلال، يُعَدُّ في البداية نتيجة إرادة في استغلال القدرة الشرائية للسعوديات[(379)]. نقصد هنا الطابق الثاني من المركز، الذي تستطيع النساء الدخول إليه عبر

مصاعد وسلالم أوتوماتيكيّة ممنوعة على الرجال ومراقَبَة بالحرّاس. وقد وقع تنظيم الطابق بطريقة يمكن أن يُحوَّلَ إلى طابق «مختلط»، في حال سوء مردوده: يقتصر فقط على تغيير الزجاج الملوّن الذي يفتح على الطوابق السفلى للمركز بزجاج شفاف.

لم يعد ذلك مطروحاً اليوم. ستون سعودية تعمل في مملكة، وهنّ يمثّلن تقريباً نصف العاملات في الطابق النسائي بالمركز؛ كثير من المتاجر تعود ملكيتها إلى سعوديات. وبحسب إدارة المركز، فإن الطابق النسائي قد استقبَل سنة 2007 ما بين 5000 و6000 امرأة يومياً، و8000 في عطلة نهاية الأسبوع[(380)]. لا يعطي هذا الفضاء الذي يطبّق فيه الفصل بين الجنسين الانطباع للمستهلِكات بأنهنّ معزولات أو مهملات، بل على العكس بأنهن مقبولات في نوع من مربع راق (VIP) باعتبارهن نساء. وتنظيم المكان يتطابق مع نظرة تجمع بين الشياكة والغرابة للمرأة المرفّهة، باعتبارها مستهلكة، تتنزه وحدها أو برفقة صديقات، منمّية هوايات في استقلال عن عائلتها.

وتفسّر مديرة المركز، ندى العُتَيْقي، أن مصمميه ـ فريقان من المهندسين المعماريين، يتألّف الفريق الأوّل من أمريكيين، و الثاني من سعوديين ـ فكّروا في إنشاء طابق ممنوع على الرجال ليشكّل «فضاء من الحرية والخصوصية (Privacy) للمرأة السعودية، تشعر فيه بالأمان»[(381)]. كان تصور الحرية والأمان من قبل مصمّمي مركز التسوق كمتلازمتين عند السعوديات: فلا يمكن أن يشعرن بالحرية إلا داخل جيوب في غاية الحراسة، يُستبعَدُ منها كل خطر، وتكون خصوصية المرأة فيه مصانة. وفي بعض جوانبه، فإن الطابق الذي يُمارَسُ فيه الفصل الجنسي في مركز التسوق يمثّل بالفعل مكاناً استثنائياً؛ فهو مخصص للنساء، ولا تدخله عناصر هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إطلاقاً. ولهذا السبب فإن المقاهي والمطاعم تبقى مفتوحة أوقات الصلوات. وكانت الموسيقى تُبثّ في المقاهي، في تناقض مع الصمت المطبق المخيّم على أغلب الفضاءات العامة في الرياض.

خاتمة: نموذج عن الأنثوية المهنية والاستهلاكية

منذ بداية التسعينيات، تمَّ وصف السعوديات في الأول، من قبل مخططات التنمية، كَيَدّ عاملة ممكنة لا بد من «دفعها للعمل» لرفع نسبة تشغيل المواطنين، في إطار استراتيجية مقاومة البطالة، والقائمة على «سَعْوَدَة» مواطن الشغل وتطوير القطاع الخاص. وبدأت هذه التوصيات تعرف إجراءات تطبيقية منذ بداية سنوات الـ2000، في سياق «الإصلاح» الذي أعلنت عنه الحكومة بداية من سنة 2003، والذي يسوّق للـ «تسامح» والـ «اعتدال» في مواجهة «المنحرفين» و«الإرهابيين»، وهو يؤكد «دور المرأة في المجتمع». أصبح عمل المرأة بأجر جزءاً من أجندة السياسات العمومية. في عاصمة المملكة، ترجمت تلك التحوّلات الاقتصادية والسياسية عن نفسها عبر فتح تدريجي لأماكن العمل والاستهلاك في وجه المرأة. وكان لبعض أعضاء العائلة المالكة دور مهم في هذا المسار: فقد مكّنهم انتماؤهم إلى العائلة الحاكمة من عدم مواجهة العراقيل نفسها التي يواجهها رجال الأعمال ـ ونساء الأعمال أكثر ـ في وضع كانت الحدود فيه بين الشرعية واللاشرعية ضبابية ومتحرّكة.

خاتمة القسم الأول

أظهر هذا القسم الأول كيف أنّ مجال الممكنات المفتوح للسعوديات تحوّل تدريجياً، عبر وصم أنماط الحياة غير الحضرية بالعار، خاصة أنّ الحاجة الملحة إلى الخصوصية السعودية تفرض التحفظ والحشمة واحترام الفصل بين الرجال والنساء، والترويج لأنماط أنثوية أخرى مطبوعة بتثمين النشاط المهني والاستهلاك. أما العراقيل التي تعترض طريق سكان الرياض من السعوديات كل يوم فهي تتعقّد أكثر فأكثر: فكثيرٌ من الممنوعات العائلية، وهي بشكل من الأشكال معترف بها من الدولة حيث إنّ النساء يخضعن لسلطة الوليّ الشرعي، تتمفصل مع الفتاوى الداعية إلى الفصل بين الرجال والنساء، والتي أعلنتها هيئة كبار العلماء، وقُنِّنَتْ في بعض الميادين في تشريعات حكومية أو في أنظمة لمراكز التسوق وللمؤسسات. فضاءات متاحة للنساء تُفتح وتُغلَقُ بمبادرات متناقضة أحياناً من وزارة العمل، أو من عناصر البوليس الديني أو البلدية أو الأمراء المقاولون و/ أو رجال الأعمال في القطاع الخاص.

وتترجم خطابات التميز الوطني والنزعة التنموية للسبعينيات والثمانينيات عن نفسها في المدينة عبر تعدّد الفضاءات المنغلقة، القائمة على الفصل بين الجنسين المحروسة، والعمومية من وجهة نظر القانون كالفروع الجامعية النسائية. وابتداء من التسعينيات، وخاصة منذ 2000، بدأ خطاب الإصلاح يأخذ معالمه في المدينة من خلال دخول بعض النساء إلى العمل في القطاع الخاص، وفتح الفضاءات التي يكون ارتيادها خاضعاً للمراقبة، بيد أنّ هذه الأخيرة من الناحية القانونية خاصة ومدفوعة الثمن، مثل مراكز التسوق. وهذه الفضاءات المنسجِمة مع نموذج «المنتزه ـ الموضوع» تتضمن المبدأ الإسلامي حول الفصل بين الجنسين؛ فهي تفتح جيوباً للدعاية والتناظر بين الحضريات مع الفصل ـ من ناحية ـ بين الرجال والنساء، ومن ناحية أخرى بين اللاتي ينتمين إلى الطبقات المتوسطة عن تلك الأكثر عَوَزاً. وحدها الدراسة الإثنوغرافية في مستوى الشابّات الحضريات تمكّن من فهم من يرتاد هذه الفضاءات، وكيف يستعملنها هؤلاء ويتملّكنها، وكيف يحققن فيها أنماط حياة جديدة.

القسم الثاني
كيف تفاوض الشابة السعودية المدينة

إن خطابات التحديث الوطنية واقتصاد الفضاءات التي يولدها تفتَح مجال الممكنات أمام السعوديات، وتبني «حقل حركتها المتوقع»[(382)]. ولكن السعوديات لا تتوافر لهنّ جميعاً إمكانيات الولوج نفسها إلى مجال الممكنات ذاك. ويُبرز هذا الباب من يستطيع الدخول إلى هذه الفضاءات الجديدة وإلى أنماط الحياة هذه، وما الثمن الذي يتطلبه ذلك والإجراءات الموصلة إليها. يتناول الفصل الثالث التعريف الخاص لفقدان الأمان الذي صرحت به المُستَجوَبات خلال لقاءاتي بهنّ. إن المخاطر، كما تعرّفنها، مرتبطة بالحاجة الملحة إلى البقاء غير مرئيات، وغير لافتات للنظر في تنقلاتهن. ويحدد هذا التعريف الخاص للمخاطر آليات دخولهن إلى فضاءات المدينة؛ لأنها تتطلب مجموعة من الاحتياطات ومن إجراءات التلافي والإقصاء الذاتي. ومن أثر هذه التصرفات أنها تحافظ على نظام الفصل بين جنسي الرجال والنساء حتى في المواقع التي يكون فيها الحضور مشتركاً للجنسين؛ فهي تدفع الشابات المدينيات إلى اختيار الفضاءات الخاصة المحميّة بشكل جيد والتي يقوم عليها حراس أمن، كل هذا ما يجعل حركتهن باهظة الثمن. ويبرز الفصل الرابع كيف تتجاوز الفتيات الحضريات تلك العقبات القوية جداً، فيمثّل حصولها على راتب مستقل ورقة رابحة في المفاوضات مع محيطها العائلي. أما في الفصل الخامس ، فنحلل الطريقة التي تثبت بها المستجوبات وتتكلم فيها عن جهودهن التي يبذلنها للوصول إلى الفضاءات العامة وإلى قابلية حركة مستقلة وإلى الدراسة أو إلى نشاط مهني: فسِجلُّ تنمية الذات مهيمن هنا.

الفصل الثالث
فقدان الأمان، الحذر والتمييز

«هنا، للأماكن سِمعة وجنس» Ž(*)

إنّ الأبحاث المهتمة بموضوع الأمان الفائق في المدن العالمية، والمشتغلة على تطوير «المجتمعات المغلقة» (communautإs fermإs gated Communities es) (كالأحياء السكنية الراقية ذات الإجراءات الأمنية العالية) وعلى «أيكولوجيا الخوف»[(383)]، تجهل في أغلبها بُعد العقبات المتعلّق بالنوع (الجنس). ومثلما بيّنت ماريلين ليبيي (MarylةLieber ne) بالنسبة إلى الحالة الفرنسية[(384)]، فإنه من النادر أن نخضع الإحساس بانعدام الأمن لاستبيان قائم على مصطلحات النوع، على الرغم من أن ذلك الإحساس موجود بقوة عند النساء. ولكنّ أساليب الوقاية التي تعتمدها النساء تُنتج لامساواة في ولوج الفضاءات الحضرية، على الرغم من أنها فضاءات عامة من الناحية القانونية ومفتوحة للجميع من الناحية النظرية[(385)]. وفي هذا السياق، فإنّ خصخصة الفضاءات في المدينة ـ مع إقصائها للفئات الأكثر فقراً ـ تسمح في بعض الحالات بدخول فئات أخرى كانت مقصيّة من الفضاءات التي يحدّدها القانون بـ «العامة»، خاصة النساء والأقليات العرقية[(386)]. وسيسمح التفكير المتقاطع حول التأمين الفائق للفضاءات الحضرية وحول إحساس النساء بعدم الأمان بتحليل الرابط بين خصخصة الفضاءات العامة وأشكال الخصوصية وولوج النساء إلى هذه الفضاءات.

في المرحلة الأولى سأحلّل كيفية تعريف المستجوبات للمخاطر. إنّ ترسيم الحدود بين الأفعال التي يمكن اعتبارها أشكالاً من العنف الموجّه ضد النساء أو عدم اعتبارها كذلك، خاصة تلك الأفعال الداخلة في فئة «التحرّش»، كانت في سياقات أخرى موضوعاً لنقاشات مهمة: فبصفة عامة، يعكس ترسيم الحدود ذاك نوعاً من بناء الأدوار المُجَنّسَة، ويُشكّل ـ تبعاً لذلك ـ العلاقات بين الرجال والنساء ودخول النساء للفضاءات العامة ولعالم العمل[(387)]. إنّ تعيين المسؤولين عن هذه الأشكال من العنف يُؤثّر أيضاً في كيفيات ولوج النساء إلى الفضاءات العامة: وبناءً على ذلك، فإن الخطابات الأكثر انتشاراً (في الصحافة وغيرها) تبحث عن المسؤول عن ذلك العنف، هل هم أولئك الذين يمارسونه أم النساء هن المسؤولات عن منع أن يكنّ عرضة وهدفاً لتلك الممارسات.

وسأتحرّى في المرحلة الثانية ، البعد التأديبي للمخاطر التي تتعرض لها النساء عند ولوجهن المدينة: كيف يقود الخوف من المخاطر إلى ضروب من الحذر، وإلى سلوكيات متحفّظة، أو سلوكيات إقصاء ذاتي من الفضاء العام، تمارسه شابات حضريات؟ وتُظهر عدة دراسات اجتماعية جرت في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية أنه حتى في حالة عدم تعرّض النساء إلى أي اعتداء، فإنهن يصنّفن بأنهن فئة جندرية يُنظر إليها على أنها الأكثر قابلية للجرح والعطب. ومن هذا المنطلق، فإنّ الملاحظات أو الشتائم التي يمكن اعتبارها تافهة، هي

أمور تعتبر من أشكال العنف، لأنها تُعاش من طرف النساء باعتبارها تذكيراً ثابتاً بانتمائهن إلى فئة تتعرّض إلى الاعتداءات داخل الفضاءات العامة التي لا يكون وجودهن فيها شرعياً[(388)]. إنّ لهذه الممارسات أثراً في «إعادتهن إلى مكانهنّ»[(389)] وتوليد لسلوكيات الإقصاء الذاتي من الفضاءات العامة.

ليس الهدف هو إسقاط هذه التحليلات المتعلّقة بالمخاوف النسائية على حالة الرياض. بل إنّ الأمر يتعلّق بتحرّي المخاوف النسائية، انطلاقاً من الاستبيانات التي أوردتها دراسات أُنجِزَتْ في سياقات أخرى، ولكنها يمكن أن تكون على الأقل مهمة بالنسبة إلى دراستي، حتى وإن كانت الأجوبة المُعطاة مختلفة. وهكذا، فإنني سأُحلل كيف يكون لممارسات «التحرّش» في الرياض، وبصورة أعمّ للمجهود الموجّه إلى مسألة السمعة، تأثيرٌ تأديبيٌ، بمعنى إنتاج كثير من أساليب الحذر ومواقف تحفّظ تظهرها الشابات المدينيات في أثناء تفاعلهن مع الرجال السعوديين.

ليس مشروعي، إذاً، هو الكتابة حول «انعدام الأمن» بالنسبة إلى السعوديات في مدينة الرياض انطلاقاً من معايير سأقوم بتحديدها، أو انطلاقاً من إحصائيات قامت بها مصالح الأمن ولم تنشر أصلاً. وفي الأحوال كلها، فمن المرجّح أنّ تلك الإحصائيات لا تشمل الأفعال التي تخشاها عيّنات الدراسة. إنّ المنهج المتبّع هنا يتمثّل في أن نأخذ على محمل الجدّ الطريقةَ التي تعتمدها المستجوبات في تعريف المخاطر وتصفن بها المخاوف التي تشعرن بها في أثناء تنقلّهنّ. ولا يتعلّق الأمر بالقول إن كانت تلك المخاطر «حقيقة» أو «متوهّمة»، أو بحساب احتمالات وقوعها، أو أيضاً بالحكم على عيّنات الدراسة إن كنّ يبالغن أم لا في تقدير الخطر الذي يتعرّضن له في أثناء تنقلهن في الأماكن العامة. إنّ الأفعال التي تخشاها الشابات الحضريات لها، عملياً، انعكاسات سلبية عليهن، وهذا الاحتمال يحدّد عملياً تحرّكاتهن داخل المدينة. إنّ هذا البُعد هو ما يهمّنا في إطار إشكالية هذا العمل.

تعريف خاص لانعدام الأمن

حركة السعوديات الرياض مدينة أُنشئت من أجل التنقل فيها بالسيارة، وهي من دون وسائل نقل عامّ تقريباً، وفيها لا يحقّ للنساء قيادة السيارات. وتسمح نظرة عامة على التطوّر الأُسّي للعاصمة خلال بضعة عقود بفهم العلّة في كون ذلك المنع هو أمر مزعج بصورة كبيرة.

عرفت الرياض، منذ سبعينيات القرن العشرين، انفجاراً في مستوى الامتداد وفي عدد السكان؛ ولم يكن هذا النموّ متوقّعاً لم يُستعان بخبراء التخطيط الحضري[(390)] إلاّ في سنة 1968، وذلك لمواجهة نموّ المدينة الذي أدّى إلى «وضعية فوضوية نتجت من عقدين من النموّ الحضري الجارف»[(391)]. يقترح المخطط المنشور سنة 1975، وقد جاء لتعويض مخطط 1968 الذي عفّى عليه الزمن بسبب الطفرة البترولية، أن يتمّ الحدّ من الإعمار الذي يأخذ شكل «الأبنية قليلة الارتفاع المنفصلة» وذلك قصد تحجيم الامتداد المتنامي للمدينة. ولكنّ المخططات المتتالية وجدت صعوبة في السيطرة على هذا الانفجار الحضري. فقد تمّ تشييد ضواحي أخرى ومدناً جديدة، كما تمّ التخطيط لعدة مناطق عمّالية تقع ما وراء الأحياء السكنية والصناعية التي توجد الآن[(392)].

وقد أشار بعض الخبراء منذ نهاية الثمانينيات من القرن الماضي، في ما يتعلق بمدينة الرياض، إلى الدرجة التي تصبح فيها الديناميات المتزامنة مع نمو عدد السكان والتخفيض من الكثافة ذاتَ طبيعة إشكالية، يستوجب معها بناء طرقات سيارة (أوتوسترادات) في قلب المدينة؛ إذ إنها تسبب ضغطاً مرورياً ومشاكل السلامة المرورية[(393)]. لم يتمّ التنسيق بين مخطط تعمير الأراضي ومخطّط النقل. ويصف تقرير رسمي نموّ المدينة بـ «التطور العبثي»، لأنّ غياب الرؤية الاستراتيجية يدفع ذلك النمو لترك مساحات فارغة، وبالتالي إلى بناء مساكن غير مرتبطة بشبكات المياه والكهرباء وبعيدة عن الخدمات كلها[(394)]. من الصعب تفسير الغياب الطويل للنقل العام الذي هو نتيجة إهمال مختلف السلطات. وفي أثناء القيام بهذا البحث، كان يوجد فقط بعض خطوط السير للحافلات[(395)]. وتتوجّه هذه الخطوط، التي تديرها مؤسسة خاصة، إلى العمال الأجانب ولا تُستعمل من طرف السعوديين ـ ومن باب أولى من طرف السعوديات ـ . وقد تم اعتبار غياب خدمات النقل منذ مدة طويلة مشكلة من طرف الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، وهي الهيئة التي قامت بوضع إحصائيات تفصيلية عن النقل في المدينة، وأشارت في تقاريرها إلى صعوبة التوائم مع «خصوصيات» المجتمع السعودي ـ وهي تعني هنا الفصل بين الجنسين ـ . عند القيام بهذه الدراسة، كانت وسائل النقل العام الوحيدة المتاحة للسعوديات هي وسائل النقل المدرسي والجامعي، وتلك الحافلات التي يضعها عدد نادر من أصحاب المؤسسات في خدمة الموظفات.

في مدينة بهذا القدر من التوسع، يتسبّب غياب وسائل النقل العام في أماكن مهمة بعدم المساواة في القدرة على التنقل تبعاً لمستوى الدخل. ويقع عبء عدم المساواة هذا في القدرة على التنقل على النساء بحكم أنّهن ممنوعات من قيادة السيارة. فلكي يكون للمرأة الحق في توظيف سائق شخصي، ينبغي أن تتوافر فيها بعض الشروط، مثل عدد الأطفال وممارسة عمل ما، كما ينبغي كذلك، بحسب أغلب الإجراءات القانونية، أن تحصل على موافقة وليّ أمرها الشرعي. ويحصل السائق بصورة عامة على راتب شهري مقداره 1500 ريال سعودي أي ما يزيد عن 300 يورو بقليل، وهو راتب ليست القدرة على توفيره في متناول الأسر كلها. كما ينبغي للعائلة أن توفّر للسائق غذاءه ومسكنه (وأن يكون مستقلاّ عن بقية العائلة تبعاً لقواعد الفصل)، وهو ما يمثّل مشكلة بالنسبة إلى الأزواج الجدد. ونتيجة للمضاربة العقارية وارتفاع أسعار الأراضي، فإنّ الأزواج الجدد يستقرّون غالباً في شقق موجودة ضمن أحياء قد تمّ بناؤها حديثاً وهي بعيدة عن وسط المدينة، وليس في «فيلات» على غرار آبائهم، حيث يكون في استطاعة السائقين (غير السعوديين) أن يسكنوا في غرفة أو مرآب مهيّأ، يكون صغيراً ومفصولاً عن السكن الرئيس[(396)]. إنّ التشكّل المجالي للمدينة، وقد أنشئت لتكون مدينة سيارات، إضافة إلى صعوبة الحصول على سائق، ليست هي كل القيود التي تعرقل تنقّل السعوديات؛ إذ إنهن يتعرّضن لمخاطر يتمّ استحضارها في الجدل العام وعلى ألسنة المستجوبات وفي المحاكم.

انعدام الأمن باعتباره حجة في الجدل القائم حول تنقل النساء

نستطيع أن نميز في الجدالات التي أسهمت في جعل تنقل النساء قضية عامة منذ سنة 1990 بين مواقف مختلفة، وكذلك في جعل القضية ضرباً من «النحو»، مجموعة من القواعد التي تشترط مقبولية الحجج المعتمدة.

آخر نقاش مهم حول هذه المسألة جرى إثر مبادرة عضو مجلس الشورى محمد آل زلفة في شهر آذار/مارس من سنة 2005، والمتمثلة في تقديم توصية بالسماح للنساء بقيادة السيارات[(397)]. وقد تمّ رفض مناقشة هذه التوصية من طرف رئيس مجلس الشورى بعد ثلاثة أشهر من ذلك التاريخ[(398)]، ولكنّ المسألة كانت مثار نقاش حادّ في الفترة الممتدة بين التوصية ورفض مناقشتها. وكانت الحجج من الجهتين مطبوعة بضربين من المرجعيات: الأحكام الشرعية من جهة أولى ، وانعدام الأمن في المدينة من جهة ثانية . إنّ المرجعية الأولى هي ـ في السياق السعودي ـ مرجعية ضرورية لتكون أي حجة مقبولة معيارياً. وهكذا، فإنّ أولئك الذين يعارضون قيادة المرأة للسيارة يعودون إلى الأحكام الإسلامية/وذلك باعتماد حجة «درء المفاسد» ذُكرت في فتوى صدرت سنة 1990 (انظر الفصل الأول)، وبحسب تلك الفتوى، فإنّ قيادة المرأة السيارة سيقود إلى فساد الأخلاق. كما يندّدون بما يسمّونه «تغريب المرأة المسلمة»، وهي حجة مرتبطة بالدفاع عن الأحكام الشرعية في مواجهة ما تمّ تمثّله باعتباره فرضاً إمبريالياً لمبادئ أخرى منافسة في تنظيم المجتمع ـ حقوق المرأة، التنمية الاقتصادية التي تستدعي رفع معدّل مساهمة السعوديات في القوى العاملة الوطنية وغير ذلك ـ . أمّا الذين يناضلون من أجل السماح للمرأة بقيادة السيارة، فإنهم ـ على الضدّ من ذلك ـ يقولون: إن الأحكام الشرعية لا تمنع المرأة من ذلك، وإنّ ما يمنعه الإسلام إنما هو بقاء المرأة وحيدة مع السائق، فذلك خُلوة، والخلوة اجتماع المرأة بالرجل غير المحرم[(399)]. توجد مرجعية أخرى تمّ استثمارها من طرف المشاركين في النقاشات، سواء أكانوا ممّن يساندون إمكانية تمكين المرأة من حقّ القيادة أم من المعارضين، هي حجة انعدام الأمن في المدينة. وقد كان محمد آل زلفة قد طرح بالفعل موضوع حق المرأة في قيادة السيارة، وذلك خلال دورة مخصصة لحركة وسائل النقل والسلامة المرورية. وقد بيّن أنّ وجود السائقين الأجانب يمثل حملاً ثقيلاً على البلاد، بسبب كلفته، وبسبب أنّ «بعضهم يمكن أن يكونوا مجرمين ولا يتقنون القيادة ويتعدّون على قوانين المرور ويتسببون في عدة حوادث»[(400)]. بعبارة أخرى، كان ذلك يعني أنّه من الخطير أن نعهد إلى أولئك السائقين الأجانب بـ «نساء البلاد»، فضلاً عن أنّ وجودهم يساهم بصورة عامة في انعدام الأمن المروري. وللرد على ذلك، ظهرت عريضة نشرها علماء على موقع إسلام أون لاين (Islam onLine) في 16 تموز/يوليو من عام 2005[(401)] تعتمد أيضاً مرجعية الأمن (بالإضافة إلى حجة «تغريب المرأة المسلمة»: فعندما تنتقل المرأة بمفردها في السيارة، فإنّ المرأة السعودية تتعرض للـ «تحرش والمضايقات

والخطف والاغتصاب»، وعليه فإن العريضة اقترحت إنشاء نقل عام مخصّص للنساء، وذلك قصد التخفيف من القيود التي تحول دون تنقّلهنّ. وعلى غرار ذلك، اعتمدت العريضة التي وقّعها 500 امرأة ورفعنها إلى الملك عبد الله رفضاً لاحتمال أن يُسمح للنساء في المستقبل بقيادة السيارة، على حجة انعدام الأمن في المدينة: «ولا يخفى ما تتعرض له المرأة في وقتنا هذا من تحرش ومضايقات ومعها محرمها أو سائقها، فكيف إذا كانت تقود السيارة وحدها»[(402)].

إنّ لانعدام الأمن في هذه النقاشات قيمة المعاينة الشخصية والبداهة. ومع ذلك، فإنّ أولئك الذين يريدون إعطاء المرأة الحق في قيادة السيارة يرجعون إلى ضرب من انعدام الأمن، وهو مرتبط بوجود السائقين الأجانب. بينما نجد أنّ أولئك الذين يعارضونهم يرجعون إلى ضرب آخر من انعدام الأمن. ولا يشير الفريقان إلى المسؤولين عن انعدام الأمن أنفسهم، من منظور العلّة: ففي استدلال محمد آل زلفة نجد أنّ السائقين الأجانب هم المسؤولون، بينما غالباً ما يُرجِعُ خصومه المسؤولية إلى «الشباب» ـ وهم فئة لا تقوم على معيار العمر بقدر اشتراكهم في الذكورة ـ ، وإلى التنقل ضمن المجموعات الاجتماعية بدلاً من التنقل بصحبة «العائلة»، وإلى سلوكيات تتحدّى النظام العام ومنها بالخصوص «التحرّش» بالنساء. وأخيراً، فإنّ الفريقين المتصارعين لا يُحدّدان المسؤولين عن التصدي لانعدام الأمن أنفسِهم، وهو ما يرتبط بمفاهيمهم المتباينة جداً حول ما ينبغي أن يكون عليه النظام العام[(403)]: فبالنسبة إلى محمد آل زلفة، يكمن الحل في السماح للنساء بقيادة السيارة. أمّا بالنسبة إلى خصومه، فإنّ الأمن وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هما من يجب أن يتصدّى للـ «تحرش». كما يشجعون أيضاً على مبادرات وقائية موجّهة للـ «شباب»، بالإضافة إلى حملة دعوة الرجال إلى الاهتمام بأسرهم، بهدف دفع هؤلاء إلى المبادرة بنقل النساء حيث يرغبن عوض أن يتركوهنّ مع سائق أجنبي.

إنّ الوصف المجمَع عليه ـ خلال النقاشات العامة ـ للمدينة باعتبارها خطراً، هو أمر لا ينفصل عن تعريف محدّد للمخاطر التي تتعرض لها السعوديات.

تعريف «التحرّش» من طرف المستجوبات

كثيراً ما تستعمل المستجوبات كلمة «تحرّش». ولم أسعَ خلال اللقاءات أن أطرح سؤالاً حول موضوع منع النساء من قيادة السيارة، وهو الذي يُنظر إليه على أنه السؤال الذي ينبغي لكل «صحافيّ» غربي يزور البلاد أن يطرحه على محاوريه وأن يتطرّق إليه في مقالته. ولكنني لم أرغب في أن أصنَّف ضمن هذه الفئة من طرف مَن أحاورهنّ. ذلك أنّ طرح قضية منع النساء من قيادة السيارة يُفسّر باعتباره حكمَ قيمةٍ مضمر عند «الغربي» الذي يريد أن يعرف أكثر ما يمكن حول «قمع» المرأة السعودية. ومع ذلك، فإنّه يقع في أثناء اللقاءات أو النقاشات

الودّية التعرّضُ إلى هذا الموضوع بصورة عفوية من طرف المستجوَبات. وفي هذا الإطار، من النادر أن يرتقي خطاب المستجوبات إلى مستوى التعميم ليحيل ـ على سبيل التمثيل ـ إلى حقوق المرأة في الإسلام أو إلى محاولات التدخّل الغربي، وذلك باستثناء المستجوَبات الصحويّات، أي النساء اللاتي ينتمين إلى خطاب الصّحوة الإسلامية. فالآراء التي يتبنّينها هي غالباً ذات طبيعة براغماتية مغروسة في سياق تجربتهن اليومية في المدينة. وفي الأغلب، كانت المستجوبات يعتبرن أنّ منع النساء من قيادة السيارة ليس له أساس شرعي، بل هو مرتبط بـ «الثقافة» وبـ «خصوصيات» المجتمع. وقد أكّدت بعض النساء أنهن سيكنّ «أوّل من سيأخذ المقود»، حيث قامت إحدى المستجوَبات في سنة 2008، وهي امرأة من عائلة ميسورة تُدعى سعاد تبلغ 27 عاماً وتشتغل في قسم التربية الخاصة في مستشفى بشراء سيارة عملت على اختيارها بمواصفات تجعلها مرتاحة في قيادتها، وذلك استباقاً للسماح للنساء بالقيادة في وقت قريب. ولكنّ أغلب النساء أكّدن أنهنّ ـ حتى في حال حصولهن على الحق في القيادة ـ لن يقدن سياراتهنّ بأنفسهنّ لأنهنّ مسكونات بخوف كبير من تحرّش الشباب بهنّ. لقد كان انعدام الأمن في المدينة وعلى الطرقات بالنسبة إلى النساء أمراً بدهياً. وفي أثناء اللقاءات والنصائح التي أمدّتني بها المستجوَبات في شأن تنقّلي الشخصي، تظهر المدينة باعتبارها فضاءً خطيراً ومعادياً. «لا تعودي مساء بمفردك في تاكسي»، «إنّ الصحف لا تقول كل شيء، إذ توجد عدد من قضايا الإجرام والخطف والاغتصاب هنا»، «لا تركبي مع سائق سعودي».

يسمح تحليل المقولات المستعملة من لدن المستجوَبات بفهم الموانع الفعلية التي تحول دون تمكّنهنّ من التنقل داخل المدينة. وبصورة عامة، سأُظهر كيف أن الاعتداءات الجسدية والاعتداءات التي قد تمسّ السمعة ـ مثل التعرّض للمطاردة والتحرّش اللفظي ـ يمكن للمستجوبات رسمها في متتاليات (Continuum) . ينبغي لنا توضيح أمرٍ مهمّ يتعلق باستعمال مفهوم «السمعة» هنا. غالباً ما تستعمل المستجوَبات هذه الكلمة بالإضافة إلى تعبير «كلام الناس» و«الإشاعات». ويستعملن في حالات نادرة «الشرف» الذي يتعلق بالأسرة في حين ينطبق مفهوم «السمعة» ـ وهو مفهوم أعم ـ على شخص أو مجموعة أشخاص، على مكان، على مدرسة، على أفراد قبيلة معيّنة وغير ذلك. إنّ هدفي ليس هو تحليل الشرف أو السمعة باعتبارهما قيمتين داخل المجتمع السعودي[(404)]، بل هو أن أفهم كيف يؤثّر الاهتمام بالسمعة في الطرق التي تُعرّف بها مظاهر العنف المسلّطة على النساء، سواء أكان ذلك من لدن أولئك الذين يعارضون السماح للمرأة بقيادة السيارة أم من المستجوبات أنفسهنّ. وبعبارة أخرى، فسننظر إلى السمعة باعتبارها ذات نتائج عملية تمسّ المستجوبات. فالانتهاكات للسمعة يمكن أن تتسبّب لهن باللوم من المحيط

العائلي، ولذلك فهن مسؤولات عن تجنّب تلك الانتهاكات. وإذا كانت السمعة مرتبطة بمفهوم الشرف الموروث من ماضٍ قبلي قد تحوّل وجُيّشت بعض عناصره، فإنّها تحدّد كيفيات دخول النساء إلى الأماكن العامة بطريقة تخصّ التشكيلات الحضرية المعاصرة التي نقوم بتحليلها هنا.

إنّ هذا التعريف للمخاطر هو تعريف خاص نسبياً بالنساء الشابات، سواء أكنّ متزوّجات أم لم يكنّ، أولئك اللاتي يشعرن بأنهن متعرضات أكثر من غيرهنّ للمخاطر بسبب حداثة السنّ، وبسبب تعاملهنّ مع الفضاءات العامة الذي يختلف عن تعامل جيل أمهاتهنّ اللاتي كنّ أقل تنقّلاً في المدينة، وبسبب الضغط الذي يتعرّضن له من محيطهنّ العائلي في ما يتعلّق بالسمعة.

الشبـاب

كان اللقاء المطوّل مع طالبة في الإعلام فوز تنتمي إلى أسرة ميسورة، وتبلغ 22 عاماً من العمر، مؤشراً صارخاً على المخاوف التي تشعر بها الفتيات المدينيات في الأماكن العامة. فخلال اللقاء تحدّثت أوّلاً عن مشروعها في إطلاق موقع على الإنترنت يمكّن النساء السعوديات من الحديث عن مشاكلهنّ والخروج من عزلتهنّ. ثم تدرّج الحديث بها بعد ذاك، وهي في حالة تأثّر، إلى تجربة تعرضت لها وصارت عاملاً محفّزاً لمشروعها. ذلك أنّ فوز كانت قد تعرّضت، وهي في سيارتها، لعملية مطاردة من «شبان»، مطاردة منعتها من التوجّه رأساً إلى منزلها خشية من أن يتعرّفوا إلى مقرّ سكنها فيقع التحرش بها يومياً فبقيت تدور في الحيّ، وظلّ الشبان يطاردونها إلى أن قبلت بأخذ أرقام هواتفهم الجوالة. عندها فقط استطاعت الرجوع إلى المنزل، ولكنّ قصتها لم تنتهِ عند هذا الحدّ. فبحسب روايتها لاحقاً، لم يكن تعرّضها للمطاردة أو عجزها عن طرد «الشبان» هو الأسوأ بل معرفة والديها بالأمر عبر ما سمّته بـ «شبكة» من «الشباب»:

«بعد ذلك اكتشفت أنّ... قلت لك كيف يُنظّم الشباب أنفسهم. يخبر أحدهم الآخرين. فعلى سبيل المثال، يُكلم هؤلاء الشباب شخصاً معروفاً بكثرةِ تطوافه بالسيارة وبمعرفته لسيارات الفتيات وغير ذلك. يتّصلون به ليطرحوا عليه أسئلة تتعلق بي، من مثل وجود سيارة صفتها كذا وكذا، ولها هذا اللون وهذا الرقم المنجمي، ويسألونه إن كان يعرف هذه الفتاة أم لا. وقد نتج من ذلك كارثة، لأنهم تحدّثوا إلى عدد كبير من الناس إلى أن وصلوا إلى صديق لأخي، وهو ما يعني أنّ أشخاصاً من معارف أخي قد علموا بالحادثة. ومع كل تلك الأسئلة وصلت الحكاية إلى أخي الذي سألني كيف تصرّفت على ذلك النحو [...]. جرحتني تلك السلوكيات كثيراً، إذ كيف يمكن للشباب هنا أن يتصرّفوا بهذه الطريقة؟ [...] هم فعلاً يتحركون كشبكة، وهم لا يكفّون عن السؤال حتى يجدوا ما يبحثون عنه».

من خلال هذا المقطع من اللقاء ذي النبرة المستاءة والساخطة، يظهر أنّ أعظم ما تخشاه فوز لم يكن هو الاعتداء الجسدي، بل هو اللوم الذي تتعرّض له من محيطها العائلي. وهي تقوم برؤية «الشباب» باعتبارهم فئة تصدر عنها تصرفات كهذه: «في بلادنا لا يجد الشباب ما يشغلهم، إلى درجة تجعلهم يقترفون مثل هذه الأفعال». تقوم المستَجوَبَة بالمقابلة بين فئتين: فئة «الشباب» المعروفة بـ «تنظيمها» في شكل «شبكة»، وفئة «الفتيات» التي تصفها بأنها هشة، ومجبورة على الصمت نتيجة خوفهن من أسرهن.

«بعض الشباب عندنا [...] كيف يتصرّفون مع الفتيات؟ إنهم يستعملون وسائل معيّنة إلى أن يصلوا إلى الفتاة، وإذا ما وصلوا إليها، عندها يستطيعون أن... هل تعرفين كم تكون الفتاة العاجزة عن الكلام ضعيفة؟ إنهم يستطيعون الضغط عليها كي تقترف أخطاء تكون أكثر فأكثر فداحةً إلى أن ينتهيَ بها الأمر إلى التسليم لهم بما يريدون. أنت تعرفين أنّ الخوف من «كلام الناس» هنا يؤثّر كثيراً في الفتيات. فقد يقول أحد الشباب في نفسه أنه يريد فتاة ما، ويقوم بمغازلتها بالكلام شيئاً فشيئاً، ثم يرتبط بعلاقة معها، وعندما ترغب في إنهاء العلاقة [...] يضغط عليها، يهددها بإخبار أهلها بما جرى بينهما. وتوجد فئة [...] مخصوصة من الشباب تستعمل هذا النوع من الوسائل».

إنّ المخاوف من «الشباب» تولّد سلوكيات تتّسم بتجنب بعض الأماكن وبعض الأوقات. تقول هند، وهي مديرة مركز للتدريب النسائي تبلغ 26 عاماً من العمر: «المشكلة هو أنّ كل المقاهي توجد في شارع «التّحلية»[(405)] ولا أرغب شخصياً في الذهاب إليها في نهاية الأسبوع، لوجود الكثير من الناس ولاكتظاظ المكان بالشباب سيّء الخلق. وأتحاشى الذهاب إلى هناك في ساعات محددة، كالأربعاء ومساء الخميس [...]. أحبّ الخروج صباحاً، وخاصة إلى المقهى يوم الخميس صباحاً بصحبة صديقةٍ».

وبحسب أقوال المستجوبات، فإنّ المسؤولين (بالمعنى السّببي) عن انعدام الأمن هم «الشباب». وتبعاً لمقولة إحدى المستجوبات، فإنّ «هنا للأماكن سمعة، ولها أيضاً جنس». فكثيرات من النساء يُغيّرن مساراتهنّ لتجنّب الأماكن التي يعتقدن أنهنّ سيكنّ معرّضات فيها للـ «شباب». إنّ لممارسات «التحرش» أثراً عِقابياً، وذلك كونه يدفع الفتيات إلى سياسة إقصاء أنفسهن من بعض الأماكن، على الرغم من أنهن يمتلكن الحق «قانونياً» في ارتيادها، كما إنهن يرتدين ملابس يُفترض أنها تخرجهنّ من دائرة الاعتداءات. بهذه الطريقة تُعلّل بعض المستجوَبات واقع أنهنّ يضعن النقاب في مراكز التسوّق بالرياض لتجنّب التحرش، بينما لا يضعن النقاب خارج المملكة.

خطر آخر: «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»

تشير المستجوبات إلى مسؤول آخر، لا عن انعدام الأمن، ولكن عن الطابع غير المريح للأماكن العامة بالنسبة إلى النساء. إنها «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» التي هي ضَرْب من الشرطة الدينية، وهي تُسمّى باللّهجة السعودية «الهيئة»، ويُسمّى أعضاؤها «المطاوعة» (مفردها مطوّع). وإذا كانت الشرطة الدينية قد وُجِدت نظرياً لحماية النساء من تحرش الشباب وذلك بحسب آراء المدافعين عنها[(406)]، فإنّ المستجوبات يضعن الهيئة والشباب ضمن العناصر غير المتوقّعة التي تعترضهنّ في المدينة. إنّ الطريقة التي تصف بها المستجوَبات تجربتهن مع الفضاءات العامة تختلف عن الأدلّة المقدّمة حول انعدام الأمن، والتي تُميّز السجالات العامة. ومع ذلك، ينبغي لنا الإشارة إلى أنّ خطاب «الملتزمات دينياً» (وهنّ أقلّية) يتميّز عن خطاب غيرهنّ من المستجوبات، وذلك بحكم أنهنّ لا يتواصلن مع الشباب ومع الهيئة لارتدائهنّ النقاب.

يمكن أعضاء الهيئة أن يوجدوا في الفضاءات العامة المختلطة كلها (طرقات مجالات التسوّق، أماكن التنزّه في الأماكن المفتوحة). كما يمكن أن يتواجدوا على مقربة من الأماكن المخصّصة للنساء. فإمكانية ظهور الهيئة تظلّ دائماً موجودة، وهو ما عبّرت عنه «تهاني» (طالبة تبلغ 21 عاماً) في ما يتعلق بمواقف السيارات التي تحيط بالفرع الخاص بالنساء: «نحن لا نراهم، ولكن ما إن يحدث خطب حتى يظهروا، ونحن لا نعرف من أين يخرجون».

نستطيع أن نميّز بين ضربين من التفاعل مع الهيئة هما: الاعتقال والنصيحة. يتم الاعتقال مثلاً عندما تشكّ الهيئة في نوعية العلاقة بين رجل وامرأة، خشية من أن تكون علاقة غير شرعية. ويمكن أن يعقب ذلك الاعتقال (أو لا يعقبه) حكم بالسجن. ولا يوجد تحديد واضح للحالات التي تستوجب الإيقاف. تذكر إحدى المستجوبات أنه قد تمّ إيقافها عندما كانت برفقة صديقات (وسائق) داخل السيارة. وتكون «النصيحة» عندما يقوم رجال الهيئة بدوريّات في الأماكن العامة ويتوجّهون بالخطاب إلى مَن يرتادها من الرجال والنساء. فيقولون للنساء: «غطّي وجهك»، «غطي عينيك» (لمن تضع النقاب أو البرقع)؛ ويقولون لأخريات: «ارفعي عباءتك» (لمن تضع العباءة عن كتفها، باعتبارها أقل ستراً). إننا هنا أمام مظاهر التفاعل الأكثر شيوعاً للفتيات السعوديات مع هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تخشى الفتيات الحضريات أي عملية إيقاف من طرف الهيئة، وإذا ما حصل المكروه وجب التكتّم عليه، لأنّه كما قالت «أمل» (طالبة تبلغ 22 سنة): «النظرة التي يحملها الناس هي أنّه ما دامت الهيئة قد أوقفت شخصاً فلا بدّ من أن يكون قد ارتكب خطأً ما». فمجرّد الإيقاف الذي لا يعقبه شيء، يوشك أن يمسّ بالسمعة، وأن يتسبّب في انتشار الشائعات. أمّا في ما يتعلّق بالنصائح، فإنّ بعض المستجوبات لا يُلقين إليها

بالاً، ويواصلن طريقهن كأنهنّ لم يسمعن شيئاً. بينما يكون ذلك ـ بالنسبة إلى غيرهنّ ـ سبباً في ممارسة الإقصاء الذاتي عن الفضاءات العامة، وهو ما تشهد عليه المستجوبة «مريم» (موظفة في بنك تبلغ 22 عاماً)، التي لا تضع في الغالب نقاباً على وجهها:

«هم يحملون ميكروفون، ولا يتوجّهون إليك بالحديث بطريقة شخصية، بل عبر مكبّر صوت على رؤوس الأشهاد. وهو أمر مزعج لا يستحق العناء أحياناً. فالمشي حول المنزل (في ممرّ خاص، لأنّ المنازل مسيّجة بجدران عالية)، هو أفضل بكثير من الخروج. وإذا رغبت في ممارسة الرياضة، فإنني أتمشّى في دارنا».

لقد قامت هذه المستجوبة بتطوير نوع من السخط على الأماكن العامة، وهو سخط مرتبط بالخوف من أن يتمّ الانتباه إلى وجودها. وإذا كان الخوف من الإيقاف يحدّد دخول السعوديات إلى المدينة، فإنّ بعضهنّ يقمن، أحياناً، بما قد يتسبب في إيقافهن. تذكر إحدى المستجوبات، وهي طالبة أسرّت لي في أثناء لقاء مطوّل بعلاقة حبّ سريّة ربطتها بشاب سعودي لمدة أربع سنوات، ما يأتي: «كان من المحتمَل أن تحصل مشاكل خلال تلك العلاقة، إذ إنّ لكثيرات من الفتيات مشاكل في هذه الحالة ويتم إيقافهن. ولكنّ الشاب الذي كنت أحبه كان ذكيّاً، فإذا ما رآهم قادمين من بعيد يعرف كيف يتجنّبهم». وتُركّز المستجوبات اللاتي ذكرن دخولهن في علاقات حبّ في الماضي أو في الحاضر على قيمة استثمار هذه المعرفة العملية في تجنب الهيئة. يُظهر هذا التعريف للخطر كيف أنّ الاهتمام بالسمعة يتقدّم على الخوف من التعرض للاعتداءات. فالاعتداءات الجسدية والمعنوية التي تمثّل خطراً على السمعة ـ مثل أن يتم التعرف إليك أو التعرض للمطاردة أو للتحرش اللفظي ـ يمكن وضعها في مجموعة متتاليات. فهي تتسبّب بشعور شامل بالخوف تجاه الفضاءات العامة في المدينة. وخلافاً للحالات التي تمّ ذكرها في المقدمة حيث يظهر أنّ كلَّ تعدٍّ ذي خلفية جندرية يشتغل باعتباره تذكيراً بالوقوع تحت وطأة خطرٍ أعظم، فإنّ ما تخشاه الشابات الحضريات في الرياض هو «نشر» كل علاقة تُعتبر غير لائقة، وذلك عن طريق تحوّلها إلى إشاعة تمسّ السمعة. إنّ التعليقات التي تثيرها الأفعال تصبح أكثر أهمية من الأفعال ذاتها[(407)].

«التحرش» باعتباره صنفاً جنائياً

أسهمت بعض السياسات الحكومية وبعض المحاكمات في تعريف مفهوم «التحرش»، وجعلت له عقوبة جنائية[(408)]. ففي شهر تشرين الثاني/نوفمبر من سنة 2005 تسبّب حادث يومي عابر، اعتبرته الصحف بمثابة عملية «تحرّش»، في حصول فضيحة: هاجم شبّان في إحدى الليالي «فتاتين» (وهو المصطلح الذي استعمل لـ «تحديدهما» في الصحافة) كانتا تسيران ليلاً بجوار جسر للمترجّلين في شارع النهضة بالرياض. وقد تم لمس من خلال ملابسهما، وقام أحد

الشبان بتصوير المشهد على جهازه المحمول. ووقع تداول الشريط بعد ذلك بكثافة كبيرة عبر تقنية «البلوتوث» وعلى شبكة الإنترنت. وكانت الفتاتان تضعان نقابين على وجهيهما، ولم يكن من الممكن التعرّف إليهما في الفيديو، وهو ما أبقى هويتيهما مجهولة. وبحسب الإشاعات، لم تكن الفتاتان من قدّمتا الشكوى، بل أمير منطقة الرياض الأمير سلمان بن عبد العزيز، وذلك بعد أن شاهد الشريط المذكور.

وقد تسبّب هذا الحادث في خطابات إعلامية غلب عليها الاستياء. وتمّ نعت الشبان بالمنحرفين والضائعين والذين تُركوا لأهوائهم، ولتأثير أنواع الملهيات كلها التي تسمح بكسر النظام والأعراف ولو لمدّة لحظات معدودات. أمّا «الفتيات»، فهنّ ضحيات يتعرّضن للـ «تحرش» من طرف الشبان. وقد فسّر بعضهم هذه السلوكيات بتأثير التقنيات الجديدة أو بانعدام فضاءات الترفيه التي يستطيع «الشباب» الولوج إليها؛ وأشار كثيرون إلى ضرورة تجريم التحرّش الذي يُعتَبَرُ أحد الآثار الضارة لانتشار تقنية «البلوتوث» والإنترنت، وذلك لأنه يتيح المسّ بسمعة الناس بنقرات قليلة[(409)].

مثّلت محاكمة الشبان المتهمين في هذه القضية، منذ ذلك الحين حالة من فقه القضاء الموجّه لقمع «التحرّش». فبعد أقل من ثلاثة أشهر من الحادثة، تمّ توقيف أحد عشر شاباً من الذين اتّهموا بالتحرش بالفتاتين والحكم عليهم بعقوبات سجنية كانت أغلظها عقوبة بالسجن لمدة 12 عاماً[(410)]. وقد تمّ تبرير هذا الحكم في الصحافة بضرورة تقديم العبرة وحماية النساء (والمقصود بهنّ «السعوديات» غالباً) في أثناء خروجهنّ إلى الأماكن العامة. وبعد صدور الحكم، كانت المستجوبات اللاتي استطعت أن أناقش الموضوع معهن يتبادلن التهاني، وقالت صحفية شابة بأنه كان من اللازم «حماية المجتمع»[(411)].

كان لهذا الحكم القضائي أثر مزدوج. فهو من جهة أولى يعترف بخطورة هذا الضرب من التعديات وذلك بتغليظ العقوبة. ويتطابق تعريف التحرش جزئياً مع الطريقة التي تُعرّف بها المستجوبات المخاطر اللاتي يتعرّضن لها في المدينة. والواقع أنّ ما اعتُبر مرفوضاً رفضاً قطعياً هو تصوير المشهد ونشره أي جعله عاماً. ومن بين المتّهمين، تمّ الحكم على من صوّر المشهد بعشر سنين سجناً، بينما حُكم على الاثنين اللذين لمسا الضحية بسبع سنوات[(412)]. ومن جهة ثانية ، فإنّ المحاكمة تُشرّع - بمعنى من المعاني - وجود النساء في ما بينهن بمفردهن في الأماكن العامة ليلاً. وبذلك أسهم هذا الحكم في إعادة بناء تعريف العقبات الخاصة بارتياد الفضاءات العامة. فبينما يمكن امرأة توجد مع رجل أجنبي عن أسرتها (من غير المحارم) أن تعاقَب بالسجن بسبب «الخلوة» حتى لو كانت منقّبة[(413)] وتبلغ من العمر 75 عاماً[(414)]، فإنّ وجود

النساء ليلاً وهنّ يتنزّهن جماعةً من غير مرافق، قد عُدّ بطريقة ضمنية أمراً مشروعاً. ولكن على الرغم من ذلك، ينبغي لنا عدم المبالغة في آثار هذا الحكم، وذلك لأنّ القضاة السعوديين يملكون هامشاً كبيراً للمناورة نظراً إلى غياب تقنين للشريعة في هذه المجالات[(415)]، وأيضاً لأنّ مؤسّسات الدولة لا تشتغل جميعها تبعاً للمبادئ نفسها؛ فلا أحد يعلم ماذا كان سيقع لو أنّ هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تدخّلت في هذه القضية.

في فضيحة «شارع النهضة»، لم تكن النساء اللاتي تعرّضن للتحرش معروفات. وقد وقع الاهتمام الإعلامي على كثير من الفضائح الأخرى ـ فضلاً عن تسليط عقوبات عليها ـ وهي فضائح تدخل في باب «الابتزاز»؛ حيث تمّ نشر صور وأشرطة لنساء سعوديات يمكن التعرّف إليهنّ. ويتمثل الابتزاز في أن يتحصّل أحد الرجال على صورة لامرأة سعودية، سواء أكان ذلك خلال علاقة معها أو بعد سرقة هاتفها الجوال أو جهاز المحمول الخاص بها، ثم يقوم بعد ذلك بتهديدها بنشر ما لديه على شبكة الإنترنت في صورة ما إذا رفضت الخروج معه أو إعطاءه مبلغاً محدداً من المال. وبالفعل، فإنّه لو قام بنشر الصورة أو الشريط الخاص بهذه المرأة التي من المفترض أن تكون في حياتها اليومية منقّبة وبالتالي محجوبة إلاّ بالنسبة إلى محارمها، فقد يكون لذلك نتائج مأساوية عليها، مثل منعها من الزواج وجعل حياتها في المملكة صعبة جداً بحكم نظرة الآخرين إليها.

تمّ التركيز إعلامياً ـ بصورة خاصة ـ على عمليتيْ اغتصاب صُوِّرتا بالفيديو، وانجرّ عن ذلك تشويه الضحية عبر نشر الصور على الإنترنت: فضيحة بَرْجَس[(416)]، وبصورة أقل فضحاً «فتاة حائل»[(417)]. وفي الحالتين عوقب المذنبون بسنوات عديدة من السجن. وتمّ تجريم نشر مشهدَيْ الاغتصاب على الأقلّ بالعقوبة نفسها التي جُرّم بها الاغتصاب نفسه. فقذف الضحية يُعدّ انتهاكاً تكميلياً شديد الخطورة يضاف إلى ما تعرّضت له من اعتداء. وكانت إدانة هذه الأفعال في الصحافة تجد مرجعها غالباً في «الاستعمال السيِّئ للتقنيات الجديدة» التي قد تمثّل مصدرَ خطرٍ يُهدّد النظام العام.

بعد حصول هذه الفضائح، تقوم الحكومة حالياً بتوجيه هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نحو مهمّة جديدة ألا وهي مقاومة «التحرّش» و«الابتزاز». فتمّ إنشاء هيئة خاصة تحت إشراف وزارة الداخلية بأمر ملكي وذلك قصد دراسة «ابتزاز الفتيات»، وإيجاد الوسائل الكفيلة بردعه. كما تمّ إنجاز دارسة في هذه الظاهرة من لدن هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[(418)].

أشارت مرشدة اجتماعية مسؤولة في مركز آسية (وقع التعريف بها في الفصل الأول) عن تأسيس خطّ للاستشارة الهاتفية في مركزهم، وأنها تشتغل مباشرة مع أعضاء الهيئة للقبض

على أولئك الذين يقومون بممارسة الابتزاز[(419)]. وقد قام هذا المركز كذلك بوضع رقم هاتفي على شبكة الإنترنت كي تستطيع ضحايا الابتزاز تبليغ شكاواهنّ. وأكّدت عدة مقالات صحافية هذا التوجّه، حيث تمّ تشجيع النساء اللاتي تعرّضن للابتزاز على تبليغ هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأسماء من يضغطون عليهنّ، وذلك قصد إيقافهم[(420)]. وفي الحالة (الغالبة) التي يكون فيها الرجل مالكاً لصورة الضحية، لأنه كان له معها علاقة بدرجات متفاوتة، فإنّ المرأة المعنيّة لن تؤاخذ بجريرة علاقتها تلك من لدن الهيئة شريطة أن تُعلن توبتها[(421)]. إنّ هذه المحاكمات المختلفة التي أدخلت فئات جديدة (التحرش، الابتزاز) بالإضافة إلى الاغتصاب[(422)]، والتعدّيات التي تتعرض لها السعوديات ونشر صورهنّ، قد كان لها أثر، إلى حدّ ما، في تشريع وجودهنّ في الفضاءات العامة، وذلك لأنّ من تهجّموا عليهن هم من اعتُبروا مذنبين وليس النساء اللاتي يجعلن أنفسهنّ عُرضة لمثل هذه التعدّيات. ولكنّ هذه المقولات الجنائية الجديدة نسبياً، والمرتبطة باستعمال البلوتوث والإنترنت، بالإضافة إلى الحركة المتنامية للسعوديات وظهورهنّ داخل المدينة، لا تواكبها عملية تخفيف الفصل بين الرجال والنساء، بل تضيف حالات أخرى من تجريم العلاقات المختلطة بهدف حماية النساء في أثناء تنقّلاتهنّ في المدينة. وإذا ما قُدّر للأثر الوقائي للعقوبة أن يكون فعّالاً، فإنّ ذلك يستطيع أيضاً أن يزيد من صعوبة وجود العلاقات السرّية بين الرجال والنساء، وذلك بحكم أنّ إمكانية أن تكون المرأة ضحية للابتزاز تمنع كثيرات من المستجوبات في هذا الظرف من أن يدخلن في علاقات شديدة الخطورة، ولا شكّ أنّ النساء لديهنّ كثير ليخسرنه في هذه الحالة.

لقد تمّ وضع هذه الفضائح المختلفة في متتاليات (Continuum) من لدن المستجوبات، وذلك لأنها تمسّ ـ في الوقت نفسه ـ تشويه سمعة الفتيات، وكذلك ما تمّ تعيينه على أنه «أخطار التقنيات الجديدة». وهذه المقولات تؤيد قانونياً ضرورة تخفّي النساء كشكل من أشكال ولوجهن إلى الفضاءات الحضرية العامة. ولكنّ ذلك لم يكن أمراً حتمياً؛ إذ نستطيع أن نتخيل مثلاً أنّ نشر صور النساء سيُصبح أمراً عادياً إلى حدّ أنّه لا يمسّ بسمعتهن (على الأقل بالنسبة إلى اللاتي تم تصويرهن وهنّ منقّبات أو محجبات مثلاً)، ولا تكون عندها وسيلة ضغط تُعتمد للابتزاز. ذلك هو الوضع فعلاً بالنسبة إلى بعض الأسر المهمّشة، حيث لا تكون للنساء مشكلة في نشر صورهن، وكذلك في بعض المدن الأخرى من المملكة. وعن طريق تجريم «التحرّش» و«الابتزاز» تمّ تيسير أنماط حياة أكثر حركية بالنسبة إلى السعوديات وذلك في إطار احترام الفصل بين الجنسين.

الوقاية والتمييز

«إنّ أسرتي ليبرالية، ولكن عندما يتعلق الأمر بـ «كلام الناس... أعوذ بالله»[(423)].

لا تعرف المستجوبات والمحاكم ومختلف الفاعلين في السجالات الدائرة حول تنقل المرأة مسألة المخاطر بالطريقة نفسها. ذلك أنّ بعض الممارسات التي تعدّها المستجوبات خطراً عليهن بحكم آثارها على سمعتهن ـ خاصة معاكسات «الشبان» أو خطر الإيقاف من الهيئة ـ لا تدخل في إطار الأفعال المجرّمة. فحتى بالنسبة إلى «التحرّش»، فإنّ رفع دعوى قد يتسبب في فضيحة وهو أمر يعارض واجب التخفي. كما إنّ ارتياد المدينة هو أمر مشروط عند المستجوبات بضرورة تجنّب الوقوع تحت أيّ نوع من أنواع المخاطر.

ولكنّ الإجراءات الوقائيّة التي تقوم بها الفتيات المدينيات، إذا كانت موجّهة لتجنب التعديات، تمثّل أيضاً علامات للفصل بين الجنسين. وعلى الرغم من أنّ «الشبان» هم من يُعتبرون نظريّاً مسؤولين عن فعل «التحرّش»، فإنّ السعوديات هنّ واقعياً مسؤولات عن تجنّب أولئك الشبّان، وذلك باتباع السلوك الحسن والمحترم وهنّ يتردّدن على الفضاءات العامة، التي تصنّفها الأسر بمفردات تتعلّق بمستوى المعيشة والدخل و«المكانة».

الأمر بالتصرف كـ «فتاة من أسرة محترمة»

تذكر نورا، وهي طالبة تبلغ من العمر 22 سنة وتسكن في أحد أحياء الرياض الراقية ما يأتي:

«في إحدى الليالي، خلال شهر رمضان، ذهبت راجلةً لأُصلّيَ صلاة التراويح[(424)] في المسجد القريب من المنزل. رآني عمّي (ومنزله يتوسّط المسافة بيننا وبين المسجد) فأخذ في الصياح: «تسيرين في الطريق، ماذا سيقول الناس... إلخ». كنت ذاهبة إلى المسجد الذي لم يكن بعيداً، ولكنّ عمّي قام بتوبيخي: انتظرني عند الخروج من المسجد [...] وواصل توبيخه وما زلت إلى اليوم أسمع من يذكّرني بتلك الحادثة [...]. والسبب أنّ الطريق كان خالياً من المارة [...]. ومن ذلك مثلاً أنّ أختي طلبت من السائق أن يُنزلها عند مدخل الجامعة، وأنّها لن تخرج من السيارة ما دامت بعيدة عن المدخل. وعلى خلاف أختي، فإنني أحبّ النزول من السيارة بعيداً عن الجامعة والمشي [...]. ولكنّ كل الناس يرونني ويتخيلون: جاءت هذه مشياً من مكان بعيد، ربما جاءت في سيارة أجرة، أو ربما ليس لها أسرة. فالناس كلهم يتكلمون بهذه الطريقة. ومن المستحيل رؤية امرأة تمشي في الطريق».

وبحسب رواية نورا، فإنّ عمها لم يلُمْها على المشي في الشارع؛ لأنّ ذلك في نظره فعل مشين بذاته أو لأنه مخالف للإسلام أو لأنه يشكّ في النيّة الحسنة لابنة أخيه أو يخشى أن تهرب أو تذهب إلى مكان مشبوه بدلاً من المسجد. ما كان يخيف عمها هو أن يرى الناس ابنة العائلة في الطريق، أي يرونها تقوم بفعل لا تقوم به الأخريات، لا تفعله أي امرأة في هذا الحي، فعل يجب ألا تقوم به احتراماً للعائلة، سلوك ينقصه الاحترام. وتذكر

مستجوبات أخريات أنّ محيطهن يستند إلى المخاطر أو إلى مخاوفهن نفسها من أجل تبرير الممنوعات. وتقوم أمهات بعضهن بالاتصال بهنّ هاتفياً على مدار الساعة للاطمئنان عليهن، وهو ما يمثّل كذلك أداة للمراقبة، حتى إذا لم يكن ذلك سلوكاً واعياً بالضرورة. ولكنّ كثيرات وصفن التبريرات التي تصدر من محيطهن بطريقة تُشبه ما ورد على لسان نورا.

وبطريقة تشبه ما ذكره جون نويل فيريي (Jean-Noe+l Ferriإ) متحدّثاً عن القاهرة، فإنّ عائق عدم المشي في الطريق يتسبب فيه، بمعنى ما، التضامن السلبي الذي يدفع الناس إلى التماهي مع الطريقة التي يظنون أنّ الآخرين يريدوننا أن نسلكها في وضعية معيّنة: فمن الصعب التصريح بالاعتراض أو باختيار التصرّف بحرية خلاف الآخرين في الفضاء العام[(425)].

ويكون السؤال الذي ينبغي لنا طرحه عندها هو الآتي: من هم «الآخرون» الذين تهمّنا نظرتهم؟ في حالة نورا، فإنّ عمها قد أظهر استياءه من الفعل، بحسب رواية نورا، لأنّه يعتقد أنّها قد تصرّفت بطريقة لا تتوافق مع ما تقوم به الفتيات الأخريات المنتميات إلى الأسر الثرية والتي تسكن الحي. إنّ الأمر يتعلّق إذاً بالتصرّف مثل سائر العائلات من المجموعة التي نعتقد أننا ننتمي إليها. وفي حالة نورا، فإنّ هذه المجموعة تُعرف بمستوى معين من الدخل، وبادّعاء التميز الأخلاقي الذي يستوجب ضروباً معيّنة من التصرّفات العامّة حتى تُعتبر العائلة «أسرة محترمة وأصيلة في نجد».

إنّ الحاجة إلى التخفّي تأخذ هنا معنى مزدوجاً: فعلى النساء أن يتوارَين بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي أن يكنّ منقّبات بحيث لا يمكن التعرّف إليهنّ. وبمعنى ثانٍ، فإنّ المرئي غير مألوف وهو ما يجذب النظر. فالبقاء في وضعية التواري يعني عدم لفت الانتباه بتصرّفات غير مألوفة وتُحمَلُ على غير العادة، ما يُهدّد بجذب أنظار الناس، أولئك الذين تهمّنا نظرتهم إلينا.

قد لا يكون الناس الذين تهمّنا نظرتهم إلينا هم بالضرورة أولئك الذين يسكنون معنا الحي نفسه أو الذين لهم مستوانا المادي والاجتماعي نفسيهما. ففي أثناء لقائنا، تذكر نوال البالغة من العمر ثلاثين سنة، وهي موظّفة بمؤسّسة خيرية، أنّها قد اشتغلت في السابق عشر سنين في مستشفى خاص، وهو فضاء لا فصل فيه بين الجنسين. وبعد أن جاهدت طيلة سنوات لجعل عائلتها تقبل بعملها، اضطرّت إلى الاستقالة نتيجةَ ضغوطِ أخيها: شيئاً فشيئاً أصبح مرضى المستشفى من السعوديين، وكانَ أنْ تداوَى فيه بعض زملاء أخيها في العمل. خاف أخوها من أن يعرف زملاؤه أنّ أخته تشتغل في المستشفى، وهو أمر مخجل إن عرفوا به، ولا شكّ أنّ هذا كان هو السبب الرئيس لرفضه السماح لها بالعمل في المستشفى. وفضلاً عن ذلك، فقد كان يعتبر أنّ عمل أخته

في المستشفى هو أمر ينبغي التكتّم عليه، لأنّ زملاءه قد يعتبرون هذا العمل غير مناسب لفتاة سعودية من أسرة محترمة تنتمي إلى قبيلة بدويّة.

يرتبط تعريف أولئك الأشخاص، الذين يوضع لنظرتهم حساب في العائلات، بوضعيات مختلفة لدى المستجوبات، وهو ما يحول دون أي تعميم، لذلك يكون اللجوء إلى مفهوم «الشرف» اختزالياً ولا يسمح بفهم دقيق لتصرّفات الشابات الحضريات. فعلى سبيل المثال، يستطيع أفراد أسرة نووية ينتمون إلى قبيلة «بدويّة» ويعيشون في الرياض أن يتصرفوا في المجال العام مثل باقي أفراد الأسرة الممتدّة، أو على عكس ذلك يمكنهم أن يتصرّفوا مثل العائلات غير المنتمية إلى القبيلة والتي يمتهن الأب فيها المهنة نفسها أو يكون له معدّل الدخل نفسه أو يسكن الحي نفسه. وهذا الأمر يتغيّر تبعاً للمكانة التي يريد الناس أن يتماهوا معها.

إنّ الحاجة إلى التواري عن هؤلاء «الآخرين» المؤثّرين، لا تنطبق بالضرورة على الوضعيات (الحالات) التي لا يكون فيها هؤلاء حاضرين. تذكر عبير، وهي صحافية تتحدّر من قبيلة بدوية وتبلغ من العمر 28 عاماً، أنها وضعت النقاب في أثناء سفرها إلى أوروبا، لأن الشقق المجاورة كان يقطنها سعوديون من القبيلة نفسها. وعندما كنا نجري المقابلات في الرياض في مطعم لبناني، كنا داخل «مقصورة»، أي على طاولة يحيط بها ثلاثة أعمدة وستار. وكان النادل ـ من وراء الستار ـ يُعلم الجالسات بوصوله كي يترك لهن الوقت قبل أن يأذنّ له بالدخول، وذلك كي تستطيع الراغبات في وضع النقاب من فعل ذلك تبعاً لطقس عادي من طقوس الحياة اليومية في الرياض. ولم تكن عبير تضع نقابها عندما كان النادل اللبناني يحمل طلبنا، وهو أمر يعكس في المقام الأوّل ظاهرة تقليدية في تأقلم الممارسات مع وضعيات مختلفة. وفي هذه الحالة، فإنّ السلوك الذي اتّبعته «عبير» يرتبط، قبل كل شيء، بمكانة أولئك الذين تتفاعل معهم ـ سعوديون، بدو، من القبيلة نفسها، أو على العكس غرباء ـ أكثر مما يرتبط بالمكان، خاصة أنها تأخذ في الرياض احتياطات أقل من تلك الاحتياطات التي تأخذها في أوروبا.

تذكر المستجوبات أنهن يتصرّفن بطريقة أكثر احتراماً لقواعد الحشمة والتخفّي عندما يكنّ في حضرة عائلات يعتقدن أنها منتمية إلى الفئة الاجتماعية نفسها أو بطريقة أعمّ عندما يكنّ في حضرة سعوديين يتصورون أنهم يمكن أن يحكموا على طريقتهن في التصرف. وبصورة ضمنية، فإنّ تصرفاتهن ترتكز على افتراضهن أنّ غير السعودي لن يهتمّ بأفعالهن ولن يتم تفسيرها بالطريقة نفسها التي يفسّر بها السعودي أو أنّ غير السعودي لا يستطيع في الحالات كلها أن يؤذيَهنّ. وفي الحالة المذكورة أعلاه، فإنّ عبير تعتبر النادل في حكم «المعدوم»[(426)]، فتتصرف وكأنه غير موجود، طبقاً للفكرة التي تقول إنها غير مطالبة بترك انطباع عنها لديه،

وهو ما يرتبط أساساً بأنه من فئة غير السعوديين، أكثر مما يرتبط بكونه نادلاً. من المرجّح أنّ عبير لم تكن لتتصرّف بتلك الطريقة لو كان النادل سعودياً، وهي حالة أصبحت متواترة أكثر فأكثر بحكم سياسة «سعْودة» الوظائف.

إنّ القيود المفروضة على تصرّفات الفتيات الحضريّات في الفضاء العام من لدن الأسرة هي أمور مرتبطة بضرورة عدم جذب اهتمام أولئك الذين يهمّنا تقييمهم، وهي كذلك مرتبطة بـ «القيم» التي يؤمنّ بها. تُمثّل الأسرة الممتدّة إحدى المجموعات الأكثر ذكراً من لدن المستجوبات، وذلك في ما يتّصل بالقيود التي تعيق حركتهن في الفضاءات العامة، كما في وضع نورا حيث نجد أنّ عمّها هو من يلومها على بعض الممارسات.

العائلة الممتدة وإخفاء الهوية

قامت «فرانسواز نافيز بوشانين» بوصف «تراتبية الفضاءات العامة»[(427)] المتعلّقة بالمدن المغربية، بدءاً من الفضاءات المجاورة، ووصولاً إلى الفضاءات الأبعد، وهو ما يتطابق مع التدرّج في إخفاء الهوية من المعرفة إلى النكرة. وتذكر المؤلّفة أنّ من مصلحة الفتيات أن يرتدن فضاءات عامة لإخفاء الهوية بعيدة عن الفضاء الخاص؛ حيث لا مجال لمقابلة جيرانهن بالصدفة وهنّ يتمشين أو يشربن قهوة في جلسة نسائية، لأنّ ذلك سيُلصق بهنّ نعت «الفتيات الضائعات». وبالنسبة إلى حالة الرياض، فإنّ هذا التدرّج لا يُطبّق. فالجامعات وفضاء العمل والمراكز التجارية، لا يتمّ النظر إليها باعتبارها فضاءات لإخفاء الهوية على الرغم من أنها توجد بعيدة عن الفضاء المنزلي. كان الحافز على اللقاءات مع الشابات الحضريات هو أنّ إمكانية أن يكون أحد أفراد أسرهنّ الممتدّة حاضراً تؤثّر في كيفية تصرّفهن. إننا إذاً أمام نظام للإشهار يختلف عن ذاك الذي وصفه «جون نويل فيريي» في ما يخص القاهرة: فليست «استحالة مخالفة المرجعية الإسلامية في المجال العام»[(428)] هي ما يعيق تصرّفات الفتيات الحضريات، خاصة أنّه لا توجد مرجعية إسلامية «واحدة» في ما يتعلق مثلاً بلباس المرأة (انظر الفصل السابع). كما إنّ ما يعيق تصرف الفتيات الحضريات ليس أن يتحمل أحد المارة ذي النظرة اللوامة دور الجماعة[(429)]. إنّ غياب التخفي أمرٌ مرتبطٌ أساساً بالنظرة، بـ «عين»[(430)] الأسرة الممتدّة التي لها أثر تأديبي. ذلك أنّ إمكانية أن يكون أحد أفراد الأسرة الممتدّة شاهداً على ممارسات فتاة من الأسرة داخل الفضاء العام أو أن يصله أخبارها، هو أمر وارد على الدوام، ولذلك تجد الفتاة نفسها مدفوعة إلى عدم إهمال نظرات محيطها. ولما كانت الفضاءات التي يُسمح للمرأة بدخولها في نهاية الأمر فضاءات محدودة، فإنّ احتمال حصول ذلك ليس احتمالاً بعيداً.

وتشير المستجوبات إلى هذا العائق بـ «كلام الناس»، ولكن عندما يُطلب منهن توضيح المعنِيّ بـ «الناس»، فإنهنّ يذكرن غالباً أفراد الأسرة الممتدة.

في أثناء لقاء مطوّل جداً متعلّق حيناً بنمط التخفي، وأحياناً أخرى بتحليل الذات، وهو ما رأيناه في مستهلّ هذا الفصل، قامت فوز (وهي طالبة تبلغ 22 عاماً) بشرح ما يأتي:

«أنا، أحياناً، وفي حدود المعقول، لا أضع النقاب عندما أذهب إلى مكان غير مكتظ، بينما أنتبه إلى وضعه في المحلات التجارية الكبرى ومراكز التسوّق، إذ قد نلاقي هناك كثيراً من معارفنا [...] وسيُحكى عنا بالاسم، وسيقال إنها ابنة فلان، رأيناها خارج بيتهم وهي حاسرة الوجه، كيف ربّاها أهلها [...]؟ لأجل هذا بالتحديد، كان أبي يقول لي إنه لا يعبأ بكلام الناس [...] إذا أردت ألا تتنقّبي فلا تتنقّبي [...]؛ ثم بدؤوا يتكلّمون عني، بدأت جدّتي تسألني لماذا تقومين بذلك؟ قد يحسبونك شامية، أو فتاة غير سعودية تخرج من غير نقاب. كان أبي في بداية الأمر يقول إنني ابنته وإنه مقتنع بما أفعله وإنّ الأمر لا يعنيهم. ولكن شيئاً فشيئاً طاله الانزعاج. إذاً، عندما أذهب إلى مركز التسوّق الآن، صار من المهم أن أضع النقاب، من أجل العائلة فقط. لم يُفرض عليّ، ولكن أفعله لتجنّب حديثهم عنّي فحسب».

من خلال كلام فوز يظهر مركز التسوّق باعتباره فضاءً أقل إخفاءً للهوية من المحلاّت التجارية الكبرى، لأنّنا قد نصادف فيها معارف وخاصة أفراداً من العائلة الممتدة. العناصر التي تتحدث عنها فوز تعود في كثير من اللقاءات، بدءاً من الخصوصية بين ما يقبل به أعضاء الأسرة النووية على مستوى نظري (الحديث هنا عن والد فوز)، أي ما يعتبرونه صحيحاً، وبين ما هم «مضطرّون» إلى فرضه على الآخرين أو على أنفسهم انطلاقاً مما يحصل في الأسرة المُمتدة (والحديث هنا عن الجدّة من جهة الأب). ويتمّ تبرير الممنوعات في الغالب بهذه الطريقة: يضع الأب حدوداً لتصرفات «فوز» في مركز التسوّق، حيث يجد الغرباء أنفسهم جبناً إلى جنب، وذلك لتجنّب ظهور الإشاعات في العائلة نفسها. أمّا الجدة، فإنّها تُعبّر عن استيائها، بحسب رواية فوز، من دون أن تحيل إلى القواعد الإسلامية أو إلى سمعة العائلة، وإنما بمفردات محلية: «تصرّفي باعتبارك سعودية». إنّ التصنيف الذي تتلفّظ به جدة فوز، وهو كلام يشاركها فيه كثير من أسر المستجوبات بحسب أقوالهن في أثناء محاورتهن، يختزل الطريقة الصحيحة للتصرف كفتاة «سعودية» داخل مركز التسوّق، تمييزاً لهن عن الأغراب، وذلك لأنّ المنع قد تمّ تعليله بمفردات الانتماء الوطني لا الانتماء الأسري.

توضّح فوز أنّ الأمر لا يتعلق بقاعدة مفروضة، ولكن بالرغبة في ألا تتسبب الفتاة في ظهور الإشاعات وهي بذلك تشير إلى مدى انفتاح (Open) أسرتها النووية (وهي كلمة إنكليزية

كثيراً ما تستعملها المستجوبات). وتشرح عواطف، وهي مستجوبة أخرى تعمل طبيبة نفسية في المستشفى وتبلغ 25 عاماً، هذا النظام المعتمد من العائلة الممتدة، وذلك عن طريق اعتماد طريقة التدرّج في التعميم: «المشكل هو أننا واعون بما علينا القيام به للمجتمع ولاحترام التعاليم الإسلامية، ولكن لا أحد يجرؤ على فعل ذلك. كل أسرة تؤخذ بشكل فردي ولا تتساوى مع المجتمع المتشكّل من الأسر كلها. وتتصرف كل أسرة داخل منزلها بطريقة تختلف عن الطريقة التي تتصرف بها مع باقي المجتمع».

يتواتر هذا النوع من التفسيرات. فأشواق [وهي طالبة في السكرتارية، 20 سنة] التي تسكن في حي شمال الرياض تقطنه أسر ذات دخل يترواح بين المتوسّط والعالي، لا تتنقل مع السائق بمفردها أبداً: لا بد من أن تصطحب معها الخادمة باستمرار لتجنّب الخلوة. وقد لاحظتُ ذلك في يوم من الأيام، وكنا نتنقل معاً. حاولت تبرير وجود الخادمة، من دون أن أطرح عليها السؤال، بأنّ أباها هو من يشترط وجودها لأنّه يهتم بحسب رأيها بـ «كلام الناس». وقد أظهرت هي نفسها استهزاءً بهذا التدبير، معتبرةً إياه عبثيّاً، ذلك أنّه لو قُدّر لها حصول شيء فلن تكون الخادمة هي من سيدافع عنها. ولكنّ أعمام أشواق وعماتها هم على درجة من «المحافظة» التي تُبرّر، بحسب رأيها، هذا العائق الذي فرضه أبوها.

من خلال هذه العوائق، يقع إعادة خلق الأسرة الممتدة، وهي مؤسسة لا قيمة قانونية لها في الوقت الراهن، وإعادة تشكيلها في المجال الحضري. وواجبات الأسرة الممتدة تلك تجاه الشابّات، ويتبنّى الأقارب القيام بها، ترتكز على علاقات السلطة بالمعنى الذي تُؤثّر فيه على سلوكهن في العلن. وفي ما يتعلّق باشتغال هذه العلاقات السلطوية، فإنّ المستجوبات يقمن غالباً بعرض القيود باعتبارها لا تصدر مباشرة عن أهلهن، باستثناء المستجوبات اللاتي هنّ في حالة صراع مفتوح مع الأقارب[(431)]. وهذه الطريقة في النظر إلى القيود تساعدهن على تحمّلها، وذلك لأنّهن في الغالب يرتبطن في حياتهن اليومية بعلاقات متينة مع أهلهن، وعلى مسافة نسبيّة من أعمامهن وعمّاتهن.

تُفلت بعض التشكيلات العائلية من الرسم المذكور هنا: فعلى سبيل المثال، لا يقيم بعض الآباء وزناً لوجهات نظر محيطهم بحكم دخولهم في قطيعة معه أو في حالة توجّس من الهيمنة بسبب وضعية مهنية ومادية أكثر وجاهة. ويحدث كذلك أن تسمح الأم للبنت بضرب من الاستقلالية من دون أن تحيط أباها علماً بالأمر، أو يحدث أن تقع التغطية على بعض التصرّفات من لدن الأبوين حتى لا تبلغ مسامع العائلة الموسّعة. وفي أثناء اجتماع عائلي، حرصت إحدى المستجوبات على أن تحدّثني عن حياتها المهنية على انفراد، وذلك لأنّ خالاتها لم يكنّ على علم بأنها تعمل

في مكان مختلط. وأخيراً، فإنّ النساء يتمتّعن في بعض التشكيلات العائلية بهامش أكبر من الاستقلالية. قامت أُختان مات أبوهما وأمهما وتزوج إخوتهما بالسكن بمفردهما داخل منزل العائلة والتنقّل باستعمال سائق، وهو أمر لا إشكال فيه، لأنّ الأسرة بصفة عامة وإخوتهما بصورة خاصة قد عُرفوا بين الناس بالورع (أناس ملتزمين). وكانتا تعملان معاً موظّفتين في مركز إسلامي[(432)]. وأخيراً، يمكن العوائق في الأسرة النووية نفسها أن تختلف ما بين شخص وآخر تبعاً لاعتباره «مسؤولاً». ونتحصّل على هذه المكانة من خلال تجنّب جلب اهتمام الناس.

وسيلة النقل والتميّز

يمكن الكلفة الرمزية للتنقل ـ التعرض للمخاطر وللـ «تحرّش» ـ أن تتقلّص إذا استطعنا أن ندفع الكلفة المادية الباهظة التي تسمح بولوج المدينة مع البقاء خارج دائرة الانتهاكات. وهو أمر ليس في قدرة السعوديات كلهن. وتساهم وسيلة النقل في إنتاج تمايزات بين السعوديات.

ففي الرياض لا تمشي أغلب السعوديات في الطرقات، وخاصة في الأحياء السكنية المخصّصة لذوي الدخل المتوسط أو المرتفع. ومن باب المفارقة أنّنا، في الأحياء المعروفة بأنّها أقل أمناً والأكثر فقراً، نجد أكثر فأكثر نساء يمشين في الطرقات (سعوديات وغير سعوديات)، وهو أمر نبّهتني عليه مستجوبة عندما أرتني حيّاً أقامت فيه أسرتها عند قدومها إلى الرياض: النظيم، حي فقير يقع أقصى شرق الرياض، حيث تقطن عائلات بدويّة قادمة من شمال المملكة أو عائلات بدوية من أصول شامية لا تحمل بالضرورة الجنسية السعودية.

وعلى الرغم من أنّ سيارات الأجرة تُسمّى باللهجة السعودية «ليموزين»، وعلى الرغم من كونها باهظة نسبياً، فإنّ وسيلة النقل تلك يُنظَرُ إليها أيضاً على أنها عارٌ، فهي علامة على تدنّي الدخل. قليلاتٌ من السعوديات يستعملن سيارة الأجرة، وبصورة أقل عندما يردن التنقل بمفردهن. يتداخل هنا الشعور بانعدام الأمن وضرورة التمييز، ذلك أنّ سعودية محترمة لا يجب أن تُعرّض نفسها لمخاطر الطريق. إنّ النظر إلى سيارة الأجرة باعتبارها وسيلة نقل خطيرة تضع راكبيها تحت رحمة السائق وبقية مستعملي الطريق، هو أمر يجعل من هذه الوسيلة أداة لتنقل الفقراء والعمالة الأجنبية، ولذلك تنقصها «الهيبة». فالراكبة تكون مكشوفة، وقابلة لأن يتم التعرّف إليها، ولأن يتمّ تعيينها كأنثى حتى لو كانت منقبة، أي يمكن أن يتم التحرش بها بسهولة أو الاعتداء عليها، بينما يكون زجاج السيارات الخاصة داكناً. تستعمل بعض السعوديات الفقيرات سيارة الأجرة عندما تسمح لهن أسرهنّ بذلك. تذكر إحدى المستجوبات، وهي ممرضة تتحدّر من عائلة متواضعة، أنّها كانت تضع في حقيبتها دائماً سكيناً عندما تتنقل في سيارة أجرة.

وبالإضافة إلى هذه التفسيرات التي وردت على ألسنة المستجوبات، فقد بينت إحدى محاوِراتي[(433)] أنّه في نهاية التسعينيات من القرن الماضي، وخلال شهور عديدة، قام أعضاء هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بإيقاف السعوديات اللاتي يتنقّلن في سيارات الأجرة، وكانوا ينزلونهن في الشارع، الأمر الذي سيؤدّي إلى إطلاق إشاعات وفضائح. وترجع محاوِراتي امتناعَ السعوديات عن التنقّل بواسطة سيارة الأجرة إلى هذه السابقة. وقد يكون هذا الأمر توافق مع الفترة التي تمّ فيها إصدار مرسوم يمنع النساء من التنقل بسيارة الأجرة. وبحسب ما ورد عند إليونور دوماتو (Eleanor Doumato) ، فإنّه لم يتمّ تطبيق المرسوم أو على الأقل فإنّه لم يُطبّق عبر إيقاف السعوديات اللاتي يتنقّلن في سيارة أجرة[(434)]. ومع ذلك، فإنّ المراقبة الممنهجة التي قامت بها الهيئة، تلك التي وصفتها محاوِرتي، قد استطاعت أن تردع السعوديات عن استعمال وسيلة النقل تلك.

إنّ هذه القيود تميّز بقوة بين السعوديات والأجنبيات اللاتي يشتغلن في الرياض، وهن أولئك اللاتي لا مكانة عائلية لهنّ يحافظن عليها من خلال اختيار إحدى وسائل النقل، وهو ما يسمح لهن بالتالي بالتصرّف والتفاوض مع سائقي سيارات الأجرة. كما تستطيع الأجنبيات أيضاً بسهولة أكبر أن يعتمدن ـ من أجل نقلهن ـ على رجال ليسوا بالضرورة من أقاربهن، وذلك بحكم أنّ هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكون في الغالب أقل تشدّداً في البحث عن علاقة الزواج الرابط بين شخصين من الظاهر أنهما غريبان، وأنهما يقدمان من البلد نفسه.

تفضّل السعوديات التنقّل مع رجل من عائلاتهن أو مع سائق في سيارة خاصة. وفي بعض العائلات التي تدّعي مكانة محترمة جداً أو تخشى بصدق أن تتعرض بناتهن إلى المخاطر، وبحكم أنّ السببين يتداخلان غالباً، فإنّه لا يجوز للفتاة أن تبقى بمفردها مع السائق، على الرغم من أنّ هذا المبدأ آخذٌ في الاختفاء تدريجياً. فالفتيات يتنقّلن في المدينة بمفردهنّ بصحبة سائقين يقمن بدفع أجرتهم بأنفسهن[(435)]. وتستطيع الفتيات اللاتي لا يقدرن على توظيف سائق أن يتحصّلن على «سائق خاص» يتمّ دفع أجرته مقابل كل تجول «توصيلة» (اتفاق جزئي). ويسمح لهن هذا الأمر بالتمتع بميّزات سيّارة الأجرة ـ أي عدم توفير السكن والأجر الشهري للسائق ـ من دون أن ينالهنّ عارها، بحكم أنّ «السائقين الخاصين» يقودون سيارات خاصة ذات زجاج داكن. وقد ظهرت بعض الشائعات والحكايات التي تقول إنّ «السيارات الخاصة» أعظم خطراً من سيارات الأجرة[(436)]، ولكنّ الثابت هو أنّ ثمن الاعتراض في هذه الحالة هي أكبر من ثمن مخاطر التعرض للاعتداء.

يصبح خروج النساء إذاً مُرفَقاً بمجموعة من القيود التي تجعل الحركة النسائية معقّداً جداً ومكلفاً أيضاً. ففي الرياض وغيرها من المجالات، يمكن اعتبار السيارة بمثابة «حجاب نفيس»[(437)]، أي علامة تميّز بالنسبة إلى النساء. فالمسافة التي تكون بينهن وبين الأشخاص من ذوي الدخل المحدود أو الأجانب الذين يشتغلون في المملكة هي مسافة يتمّ تجسيدها واقعياً بهذا الفضاء ذي الزجاج الداكن المجعول لحفظ خصوصية المرأة وسلامتها. إنّ القدرة على التنقل بواسطة سيارة بسائق وعدم المشي مطلقاً في الشارع يسمح ـ فضلاً عن ذلك ـ باتخاذ لباس أنيق يكون فيه كعب الحذاء مرتفعاً وتكون فيه المرأة ـ تحت الغطاء ـ بكامل أناقتها، وهو ما يمثّل علامةَ تميّز[(438)].

المحافظة على الحدود في وضعية «الاختلاط»

إنّ بعض أماكن العمل وأغلب مراكز التسوّق هي أماكن مختلطة. فيكون الحفاظ على الحدود بين الرجال والنساء إذاً من مسؤولية الفتيات الحضريات: ويستند ذلك إلى الطرق المحدّدة للتفاعل مع الرجال الذين يلتقين بهم في تلك الأماكن.

التفاعل المهني: البحث عن وضعية «محايدة»

تنظر المستجوبات إلى العمل المختلَط باعتباره عالَماً بحد ذاته؛ إذ يتلاقى فيه ما يعتبرنه فئات أو طبقات تكون في العادة منفصلة عنها. تذكر أريج ابنة الثلاثين عاماً وهي موظفة حراسة في المجال النسائي ولكنها تتعاون مع رجال الأمن (ذكور)، أنّ التعامل مع مختلف أصناف البشر هو ما يعجبها في عملها، وهي تعتبر عملها فرصةً استثنائية:

«لقد كان أمراً جديداً بالنسبة إليّ، لقد أحببت هذا القطاع لأنني أحبّ التقاء الناس، ومن النادر في المملكة أن تجد عملاً تستطيع فيه مقابلة الناس. هنا توجد كل الجنسيات وكل الأعمار وكل المستويات المادية، ناس من الرياض ومن القرى المجاورة. تستطيع أن ترى كل الأوساط الاجتماعية وكل المظاهر [...] وكل الأصول». كما تظهر المستشفيات والمصحّات الخاصة بالنسبة إلى العاملات فيها بمثابة فضاءات مستقلّة بذاتها. إنها جيوب اختلاط في مدينة تفصل بين الرجال والنساء، مدينة تفصل بين مختلف طبقات المجتمع وفئاته، بين السعوديين والأجانب. تشرح طالبات في علم النفس أنّ العمل في محيط مختلط لن يزعجهن لأنهنّ عندها سيتعاملن مع الرجال والنساء باعتبارهم «مرضى»، وهو وضع يتغلّب على عامل اختلاف الجنسين، وسيقوم التفاعل المهني بجعل بقية الصفات ترتدّ إلى المقام الثاني من مثل «فتاة سعودية عزباء من القبيلة الفلانية» أو «رجل سعودي». وسيسمح ذلك للشابات الحضريات بالولوج إلى وضعية مختلفة عن تلك التي عرفنها في أسرهنّ[(439)]. ومع ذلك، فإنّ هذه الوضعيات يجب أن يتمّ التفاوض بشأنها من خلال عملية التفاعل. فالسعوديات اللاتي يشتغلن في فضاءات مختلطة لا يتطابقن مع «نموذج» المؤجّر «القياسي»[(440)]: هنّ «مختلفات»[(441)]. إنّ وجودهن هو أمر غير معهود. فوضعهنّ باعتبارهنّ سعوديات يمكن أن يقارَن بوصمة العيب بالمعنى الذي يستعمله إرفينغ غوفمان [(442)] (Erving Goffman)] ، أي سمةً لانعدام الأهلية خلال التفاعلات المهنيّة مع زملائهن. وحتى عندما لا يعتبر هؤلاء الزملاء أنّ «اختلافهن» هو بالضرورة علامة سلبية، فإنهم لا يتعاملون معهن بالطريقة نفسها التي يتعاملون بها مع «الأسوياء» (بالمعنى الذي يُحدده «غوفمان» في كتابه ستيغمات (Stigmate)). ومهما كان جهدهنّ، يبدو أنّ تصنيفهن باعتبارهن شابات سعوديات هو الذي يغلب ليُحدّد الطريقة التي يتفاعل بها الآخرون معهنّ. وتعمل بعض النساء على استباق هذا الوضع، مثل فوز (طالبة تبلغ 22 عاماً) التي لا تريد بسبب ذلك العمل في مكان مختلط:

«ما يقلقني هو هذا، فأنا لا أعرف إن كانوا (أي الزملاء من جنس الذكور) موافقين على فكرة أن تشتغل الفتيات معهم، وهل سيتصرّفون بطريقة عادية، هل سيتصرّفون معي باعتباري زميلة دون أي تمييز جنسي أو قيد لأنني فتاة [...] ومن المحتمل ألاّ يعاملني باعتباري زميلة مساوية له أو كشخص وإنما باعتباري امرأة قبل كل شيء»[(443)].

إنّ أولئك اللاتي يشتغلن في الفضاءات المختلطة يشتكين غالباً من موقف زملائهن الرجال. منذ أشهر، تشتغل ماجدة البالغة من العمر 25 سنة عاملة استقبال في جمعية خيرية نسائية، وذلك بعد أن قامت بالعمل نفسه سنوات طويلة في مستشفى. في بداية اللقاء، كانت ماجدة تمتدح العمل في المستشفى والمحيط المختلط الذي تعدّه «أكثر جدية وأكثر صرامة». وفي أثناء اللقاء، كانت تقوم شيئاً فشيئاً بذكر أنواع المشاكل التي واجهتها في تفاعلها مع زملائها الذكور:

«من الجيد (العمل في مكان مختلط)، ولكن على الفتاة أن تعرف كيف تفرض نفسها. يجب أن تكون قوية إلى حدّ تستطيع معه أن تتعامل مع الرجال. فبعض الفتيات لا يتجرّأن على ذلك».

ـ سؤال: أنت، هل لديك مشاكل؟

ـ بالطبع تعرّضت لمشاكل. فكل فتاة تشتغل في فضاء مختلط ستتعرض للمشاكل. إذ يوجد دائماً رجال محترمون يجتهدون في أعمالهم، ويوجد رجال آخرون، على خلاف ذلك، يحاولون استغلال الفتاة والتحرّش بها. وإذا امتنعت يتسبّب لها الرجل في مشاكل من مثل إطلاق إشاعات حولها».

ولمرافقته للشابّات الحضريات أينما حللن في تحركّاتهن وأنشطتهن، فإنّ رهان السمعة يظهر هنا من جديد، في ارتباطه بعالم العائلة. إنّ إظهار امرأة عاملة يرتبط بسقف التسامح الذي يُبديه محيطها، وذلك لأنّ إمكانية الابتزاز رهينة بالمخاوف التي تجدها الموظفة من فكرة أن يعمل زميلها على نشر هذه الإشاعة أو تلك حول سلوكها وأن تصل إلى أقاربها. وتشير عدة مستجوبات أنّ موقف الرجال (وليس المبدأ الديني) هو ما يدفعهنّ إلى العمل في فضاءات نسائية وليس موقف الإدانة هذا حتمياً. فيمكننا أن نتخيّل مثلاً أنّ المستجوبات يعتبرن وجودهنّ في مراكز العمل المختلط بمثابة أمر غير مشروع، فلا يشتكين عند ذلك من ضغوط زملائهنّ[(444)].

حماية الذات باعتماد سلوك متحفّظ

خلال زيارة إلى موقع عملها، شرحت لي «الهنوف»، 27 سنة، عاملة استقبال في المستشفى، استراتيجيتها الخاصة. فعلى الرغم من أنها لم تكن تضع نقاباً في المستشفى الذي كانت تعمل فيه سابقاً، فإنّها قد قرّرت فعل ذلك بعد تغيير مكان عملها. ذلك أنها كانت تعتقد أنّ نزع النقاب سيشجّع زملاءها ومرضاها على أن يطرحوا عليها أسئلة شخصية تتجاوز إطار العمل وبعضهم

كان يعلّق على كشف وجهها. وتشرح ناهد، 31 عاماً، مختصّة في التغذية بمستشفى آخر، وكانت أيضاً كاشفة الوجه عندما بدأت بعملها، كيف أنّ زميلاتها قد اقترحن عليها لتفرض الاحترام: أن تضع النقاب وهي تشبه النقاب بـ «الحاجز».

وعلى الرغم من أنّ قضية النقاب غير مطروحة لدى أغلبية الشابات السعوديات لأنهن في الحالات كلها يضعن النقاب في مختلف الفضاءات المختلطة بالرياض، فإنّ حالتَيْ الهنوف وناهد تُظهر كيف حاولتا التفاوض حول وضعية مهنية عبر فرض مسافة بينهن وبين زملائهن، وهو ما يشبَّه باستراتيجيات «طلب الاحترام» التي حلّلتها آرلين ماكليود ((Arlene Macleod [(445)]، وهي الاستراتيجيات التي تلجأ إليها المصريات المنتميات إلى الطبقات الوسطى والدنيا واللاتي يشتغلن موظّفات وسكرتيرات أو مرشدات اجتماعيات في القاهرة. فالشابات السعوديات يفرضن على أنفسهن قيداً يتمثّل في قضاء اليوم وهنّ يضعن النقاب على وجوههن، ولكنّهن يفرضن على من يحاورهنّ أيضاً قيداً: أن يكونوا مرئيين من دون أن يقدروا هم على الرؤية. لا يتعلّق الأمر بقلب وصمة العيب[(446)]، بل بفرض مسافة، أن تصبح من الصعب الوصول إلى المرأة. ويجب أن نشير مع ذلك إلى أنّ بعض السعوديات لا يضعن النقاب في العمل، ولا يحول ذلك دون أن يجدن استراتيجيات أخرى لوضع مسافة مع محاوريهم. وهذا الواقع لا يهمّ إلا فئة قليلة منهن.

ينتج من الرغبة في الحفاظ على مسافة مع الزملاء الرجال في تجميع الموظفات السعوديات. تميّز «الهنوف» بشكل واضح الزملاء الذكور عن الزميلات الإناث: «هنا تجمعني علاقات طيبة مع الموظفين، هم محترمون ويتصرفون بصورة جيدة تجاهنا. لقد أصبحنا صديقات لزميلاتنا من النساء، نتعاون في ما بيننا ونتزاور أمّا الرجال فهم بمثابة إخواننا».

من خلال تشبيه زملائها بـ «إخوتها»، تظهر «الهنوف» جهداً لرفع كل لُبس والحفاظ على مسافة واضحة بينها وبينهم. وهي لا تضع أبداً ـ على الصعيد نفسه ـ علاقاتها مع زملائها الذكور («محترمين»، «يتصرّفون بطريقة جيدة») وعلاقاتها بزميلاتها اللاتي أصبحن صديقات لها تلتقي بهنّ خارج العمل. تميّز «نجلاء» أيضاً (وهي مختصّة في تقويم النطق بمستشفى) بين عدة أصناف من زملائها:

«هنا أحسّ بالاسترخاء وبالارتياح ولا أشعر بحلو المعشر إلا مع النساء، لا مع الرجال. أما مع الأغراب فأكون أكثر راحة. السعوديون ألقي عليهم التحية، لا أتحدّث معهم. لا بد من وضع حواجز وحدود، ونتكلّم إلا في مسائل تخصّ العمل. وقد كنت في بداية عملي في المستشفى لا أرغب في التحدّث إلى أي شخص».

تميّز كثيرات من المستجوبات من بين زملائهن الرجال بين السعوديين والأجانب. وبصورة عامة، تشير المستجوبات العاملات في البنوك إلى أنّهنّ يشعرن بارتياح نسبي مع زملائهن الأجانب، بينما يحافظن على علاقات شكليّة جداً مع السعوديين؛ وذلك لتجنّب الإشاعات ومشاكل السمعة. ولكنّ مواقف الموظّفات تبدو أحياناً متراوحة، تتأرجح بين الحذر المرتبط بالمخاوف من الوقوع في مشاكل، وبين الرغبة في استغلال إحدى الفرص التي تسمح لهن بالدخول في علاقة مع السعوديين، ولا تغيب علاقات التغزّل بصورة كلّية عن أماكن العمل المختلطة، ولكنها نادرة الوقوع مخفيّة، وتُمثل ضرباً من المخاطرة بالنسبة إلى السعوديات.

الجندر والجنسية

تشتغل مريم، البالغة 22 عاماً والمتحدّرة من قبيلة بدوية كبيرة منذ سنتين، في المقرّ المركزي لأحد البنوك بعد أن تحصّلت على شهادة في الصيرفة. وتشرح مريم استراتيجيتها قصد الوصول إلى وضع جيّد في المؤسسة البنكية: «لقد اشتغلت كثيراً وأنا مخلصة في عملي، وأظنّ أنّ ما وجّه الأنظار نحوي هو أنّني من الذين يستطيعون البقاء طويلاً في العمل: لا أغادر حتى أُنهي عملي. وآتي في نهاية الأسبوع، وأحرص على أن أظهر بأنّه لا يوجد فرق بين السعوديين والمغتربين[(447)]، ذلك أنّهم في مصلحة الموارد البشرية هنا يعتقدون أنّ الهنود يقومون بعملهم أفضل منا لبقائهم في العمل وقتاً أطول. ولذلك أعمل على أن أتّبع نفس منهجهم. هم يبقون طويلاً؟ سأبقى طويلاً إذاً، لأنني لا أريد أن يعاملوني باعتباري «سيّدة» وأن يقولوا لي: آه، أنت سيدة! لستِ هنا لتعملي. كما ترين، هي رؤية كاملة تقوم على أنّه من الصعب على النساء في مختلف أرجاء العالم أن يصلن إلى مراكز عليا إلا إذا عملن بنشاط عظيم. ولذلك اشتغلتُ كثيراً على ذاتي، وسعيت إلى أن أقدّم إلى عملي أكثر من الآخرين للوصول إلى المكان الذي أرغب في بلوغه».

من خلال ما قالته، كانت مريم تكشف مشروعها، وهو أن تُنسيَ الآخرين أنها امرأة وأنها سعودية، وذلك بإعطاء إنتاجية مساوية للموظّفين الأجانب. إنه أمر يجب وضعه في سياق «سعْودة الوظائف» التي تفرض على المؤسسات توظيف نسبة دنيا من السعوديين ذكوراً كانوا أم إناثاً. وتُمثّل استراتيجية «مريم» أسلوباً يحوّل الأشياء لجعلها ذاتية (Subjectivisation) بالمعنى الذي تفرض فيه على نفسها قواعد للتوافق مع بعض النماذج التي حدّدتها والتي تبني انطلاقاً منها شخصية مهنية. وقد كان ذلك موضع قبول حسن من لدن رؤسائها الذين هم من جنسيات أجنبية أوروبية تربطها بهم علاقات مهنيّة جيّدة ويعتبرونها موظّفة فعّالة.

إنّ نموذج الأنثوية المهنيّة الذي تقدّمه مريم (في إطار نشاطها المهني، وفي إطار اللقاء) وغيرها من المستجوبات يتباين مع نموذج الأنثوية الإسلامية ذي الطابع الوطني الذي انطلق في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي (الفصل الأول). يعود ذلك، بشكل من الأشكال، إلى نوع من «تغيير الجنس»[(448)] بالمعنى الذي تقوم فيه الفتيات السعوديات عند ولوجهن إلى هذه الوظائف بالتعويض عن الرجال. فنشاطهنّ ووضعيتهنّ هي أمور غير معتادة بالنظر إلى مكانتهنّ. ولكنّ الرجال الذين تقوم السعوديات بالتعويض عنهم هم في الغالب من الأجانب. وهو ما يسمح لنا عندها بالحديث عن خلق أنثويات مهنيات وطنيات، بالمعنى الذي تكون فيه العلاقات بين الجنسين متداخلة مع التقابل بين السعوديين والأجانب.

التفاعل والفصل داخل مراكز التسوّق

لأنّها تشبه أماكن العمل، ولكن لأسباب أخرى، فإنّ مراكز التسوّق تُعتَبَرُ فضاءات مختلطة نسبياً، تستطيع فيها الشابات الحضريات إقامة علاقات اجتماعية مع بنات جنسهن (Homosociales) ، لأنهنّ في الأغلب يحافظن على نوع من التحفّظ تجاه الرجال الذين يلتقين بهم. وبحكم أنها تجمع الرجال والنساء، مراكز التسوّق تبدو بمثابة فضاءات لاحتكاك ممكن. ولكنّ الأمر ليس كذلك إلا في ما ندر وذلك لأسباب عديدة. من جهة أولى ، يمنع نظام مراكز التسوّق الرجال من دخولها بمفردهم في نهاية الأسبوع، وهو ما أدّى إلى أن تُطبّق هيئة الأمر بالمعروف الفصل الذي أفتت به هيئة كبار العلماء، الأمر الذي يُمثّل حالة مثيرة للاهتمام من الاستثناء[(449)]، حيث تمّ إسناد مهمّة المحافظة على الفصل إلى جهاز أمني خاص. إنّ التفاعلات بين الرجال والنساء تبقى محدودة جداً، وذلك عبر قواعد يعمل على تطبيقها أمن خاص يحرس هذا الفضاء. وتعمل عناصر تنظيم الفضاء على الحدّ من إمكانية التواصل بين الرجال والنساء، وذلك مثل الفصل في الأجنحة الخاصة بالأكل (Food Corners) بين «العُزّاب» (وهم رجال جاؤوا بمفردهم) وبين «العائلات» التي وُفّرت لها في الأغلب مقصورات تحمي خصوصيتها.

ومن جهة ثانية ، وفي حين أن مراكز التسوق مفتوحة، نظرياً، لمجموعات لا علاقة تجمع بينها خارج تلك الفضاءات، فإنّ هؤلاء يذهبون إليها في أوقات مختلفة. وعلى سبيل المثال، تكون الفيصلية ـ وهو مركز تسوق شمال الرياض ـ خلال أيام الأسبوع مكاناً لتناول وجبة الغداء لعدة موظفين من الذين يشتغلون في الأبراج القريبة، خاصة من الرجال السعوديين والأجانب. يكون الركن المخصّص للأكل مفتوحاً، في حين أن باقي المحلات ـ التي تتوجه أساساً إلى زبائن من النساء[(450)] ـ تكون مغلقة بين صلاتيْ الظهر والعصر. ثم تعيد المحلات فتح أبوابها مرة أخرى إلى حدود العاشرة أو الحادية عشرة ليلاً. ومع نهاية فترة الظهيرة وفي المساء تكون

حركة النساء، سعوديات وأجنبيات، في مركز التسوق أكثر كثافة، سواء للتبضّع أم لشرب قهوة أم للعشاء. وفي نهاية الأسبوع، تصبح مراكز التسوّق فضاءات نسائية. وباستثناء الباعة، فإنّ الرجال الوحيدين الموجودين في مركز التسوّق يكونون قد جاؤوا لاصطحاب «العائلة»، أو لتناول الطعام في الركن المخصّص للأكل أو لتمكين أبنائهم من اللعب في الأماكن الخاصة بذلك. لا يعني ذلك أنّه لا يوجد أي تواصل ممكن بين الرجال والنساء، ففي نهاية الأسبوع لا يكفّ الحرّاس عن التصدّي لمجموعات من الشباب السعودي الذين يحاولون التفاوض للسماح لهم بالدخول أو يستغلّون تلك الأوقات التي يكون فيها الحراس مشغولين بمجموعة أخرى للتسلّل إلى مراكز التسوّق. وتفشل أغلب المحاولات، ولكنّ كل فجوة يتمّ استثمارها من أجل الدخول في تواصل ـ حتى بمجرد النظر ـ مع السعوديات. وتطوف سيارات مملوءة بشباب حول مواقف السيارات لمحاولة مشاهدة النساء وهن يتوجّهن من سياراتهن إلى مركز التسوّق ومحاولة جذب أنظارهن. ففي داخل المركز، لا يتحدّثن مع الأغراب، وهو أمر عادي بالنسبة إلى فضاء يشترك أشخاص لا يعرفون بعضهم بعضاً في التواجد فيه. غير أنّ أنماط التواصل لا تقتصر دائماً على التفاعلات الشائعة كتلك التي بيّنها «غوفمان»، والمتمثّلة في إعطاء إشارة إلى الآخر بأنّنا نراه ونحترمه، عندما عمدنا إلى تجنّبه وإظهار اللامبالاة له[(451)]. فبعض النظرات تكون مثقلة بالدلالات، ونستطيع التواصل عبر «البلوتوث» مع أشخاص يتواجدون في محيط دائرة لا يتجاوز قطرها العشرة أمتار. في المربّع المخصص للأكل بمركزَي «المملكة» و«الفيصلية»، يتمّ الفصل بين الرجال العزّاب (خلال الأسبوع) وبين العائلات؛ وعند الالتصاق بالستائر يمكن التواصل بسهولة مع الجانب الآخر وتبادل صور أو أشرطة هزلية قصيرة على الرغم من أنّ ذلك بدأ يتلاشى ولم يعد دارجاً زمن الاستجوابات اللاحقة في عامي 2008 و2009. وعلى الرغم غياب الرجال العزّاب في نهاية الأسبوع، فإنه يوجد مرافقون قد جاؤوا بصحبة أخواتهن ولا همَّ لهم غير التواصل عبر تقنية «البلوتوث». ولكنّ هذا النوع من التفاعل لا مستقبل له غالباً؛ إذ من النادر أن يتمّ تبادل أرقام الهاتف. وقد أكّدت أغلب المستجوبات أنهنّ لم يرتبطن أبداً بعلاقاتٍ من داخل مركز التسوق، ذلك أنّ علاقات الحب تقع بصورة أكبر على الإنترنت الذي هو فضاء أكثر ضماناً للسرية أي أقل خطراً.

وبصرف النظر عن هذه الالتواءات، تُمثل مراكز التسوّق فضاءات شديدة العمومية إلى درجة تحول دون اعتماد تصرّفات من مثل مقابلة صديق مفترض. فهناك خشية من نظرات المعارف والعائلة الموسّعة؛ ولذلك تتصرف أغلب المستجوبات فيه بطريقة حذرة.

خاتمة

إنّ الوجود المتزايد للفتيات الحضريات في الفضاءات العامة هو موضوع عمليّات تفاوض على أصعدة مختلفة تقوم بتجييش سجلاّت متقاطعة: سياسية (تغريب/مجتمع إسلامي)، وأمنية (التعرض لمخاطر المدينة)، وأخلاقية (الاحترام والسمعة). وللخوف من أنماط مختلفة من الأفعال، وهي تمثّل غالباً مخاطرَ بحكم القيود التي غالباً ما يفرضها المحيط الأسري على المستجوبات، أثرٌ تأديبيٌّ على حركتهنّ وعلى تصرفاتهن في المجال العام. وعن طريق تصرفاتهن المتحفّظة، تقوم الفتيات المدينيات بالمساهمة ـ بصحبة السلطات الأمنية وحراس مراكز التسوّق ـ في إنتاج نظام فصل جنسي في مستوى التفاعل داخل الفضاءات العامة المختلطة.

ترفع الإجراءات الوقائية التي تتخذها الفتيات الحضريات من ثمن حركتهنّ. فمن جهة أولى ، من الأفضل التنقل بصحبة سائق خاص في سيارة ذات زجاج داكن، وذلك لتجنّب الاعتداءات التي قد تمسّ سمعة الفتاة أو تستوجب لها التأنيب من لدن أسرتها الموسّعة. ومن جهة ثانية ، فإنّ هذا التعريف للمخاطر يستدعي أن تتجنب المرأة قدر المستطاع الأماكن التي هي أماكن عامة من الناحية القانونية لفائدة أماكن ذات حماية مرتفعة وتكون من الناحية القانونية فضاءات خاصة، ويكون دخولها أكثر كلفة مادية من مثل مراكز التسوّق، حيث تكون المخاطر داخلها أقل بحكم خضوعها للمراقبة الأمنية. وهذا ما يجعل كلفة دخول المرأة للأماكن غير المنزلية أكبر، سواء من الناحية المادية أم من الناحية المعنوية.

الفصل الرابع
التفاوض حول الحركة ودفع ثمنه

«لا شك أن بقاء المرأة في بيتها خير لها، كما جاء في الحديث: «وبيوتهن خير لهن»، وإطلاق الحرية لها في الخروج مخالف لما أمر به الشرع من حماية المرأة والحرص على وقايتها من الفتنة، والواجب على الأولياء أن يكونوا رجالاً بمعنى الكلمة، فقد قال سبحانه: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ} [النساء: 34] ومع الأسف، فقد بدأ المسلمون في تقليد أعداء الله في جعل السيادة للنساء حتى صارت النساء هن القوامات وهن المدبرات لشئون الرجال، ومن العجب أن هؤلاء يزعمون أنهم أهل التقدم والحضارة وبؤساً لهم، وقد قال رسول الله ((ص)): «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» ولكنا نعرف أن النساء كما وصفهنّ رسول الله ((ص)): «ما رأيت من ناقصات عقلٍ ودين أذهب لِلبّ الرجل الحازم من إحداكن»، فالواجب على الرجال أن ينفذوا ما جعل الله فيهم من أهليهم من القيام على المرأة وعلى العكس من ذلك فقد يكون الرجل سيِّئ الخلق ويمنعها حتى من الخروج لصلة الأقارب الذين تجب صلتهم، مثل الأب والأم والأخ والعم والخال مع أمن الفتنة، ويقول لها: لن تخرجي أبداً، فأنت حبيسة البيت ويذكر قول رسول الله ((ص)) «هن عوان عندكم» أي أسيرات، فأنت أسيرة عندي لا تخرجي ولا تتحركي فلا تذهبي ولا يأتيك أحد ولا تزوري أختاً لك في الله، والدين وسطٌ بين هذين» Ž(*)

يتناول هذا الفصل المفاوضات الخاصة بالحركة المستقلة. ونظراً إلى الثمن المرتفع جداً لحركة النساء في الرياض، فإنه رابطٌ ينشأ بين الحركة والشغل والدخول إلى الفضاءات العامة[(452)]: إنّ الاستقلالية المادية أمر جوهري في هذه المفاوضات، كما يبيّنه فصلنا هذا بدايةً. ولكنّ العمل الوظيفي هو نفسه نتيجة مفاوضات مع المحيط، يمكن من خلالها استعمال حجة السمعة من لدن الشابات المدينيات قصد حمل أقاربهن على اتباع السلوكيات المعتمدة نفسها من «الآخرين». وهو ما سيكون موضوع الجزء الثاني.

أنْ تُفاوض للحصول على حركتك من خلال العمل الوظيفي..

حركة النساء المتحدّرات من عائلات مترفة و«ليبرالية» في الرياض، فقط نساء العائلات الغنية يمتلكن سيارة شخصية مع سائق، وهو ما يجعلهن مستقلات نسبياً في تنقلاتهن، على الرغم من أنّ إذْنَ المحيط العائلي يبقى في الغالب أمراً ضرورياً للخروج من المنزل. وتوجد فجوة كبيرة بين هؤلاء النساء وبين الأخريات في تجوّلهن في المدينة، وهو ما يشهد عليه مثال خلود، (تقنية في البيولوجيا، تبلغ 23 عاماً) التي تشتغل في مختبرات التحليل بالمستشفى: «أنا أحبّ الرياض لأنّ هذه المدينة هي مدينتي، وإذا سافرت مدة طويلة، فإنني أكون مسرورة بالعودة وأكون غير مرتاحة البال عند مغادرتها. هنا يمكن الحصول على كل شيء بسهولة. نسبياً، من المريح أن يكون لك سائق ومدبّرة منزل لإعداد الطعام والاهتمام بالأطفال. وعندما تذهب إلى الخارج فإنّك تفتقد ذلك».

هذا الخطاب «نموذجي» للسعوديات الثريّات مادياً، واللاتي تكون حياتهنّ اليومية ميسّرة بامتلاك عدّة سيارات، وتشغيل كثيرين من الأشخاص غير السعوديين: سائق وخادمات. ولكنّ نصف الأسر السعودية في الرياض والتي تتكوّن في المعدلّ من سبعة أشخاص، لا تمتلك إلا سيارة واحدة[(453)]. وتُعتبر إدارة استعمال سيارة الأسرة أمراً يومياً مزعجاً لأغلب الأسر، وموضوع عدد من الحوارات الهاتفية بين أفرادها. فإمّا أن يُجهد السائق نفسه بين الذهاب والإياب اليومي لأفراد الأسرة في مدينة أقل مسافة فيها عشرات الكيلومترات، وتكون غالباً مصحوبة باكتظاظ مروري خانق، وإمّا أن يقوم رجال الأسرة بإمضاء يومهم في مرافقة النساء حيث يُردن، وذلك عندما يكونون غير مشغولين ويقبلوا بإسداء الخدمة لهن. كما إنّ على بعض المستجوبات أن يتفاوضن مع إخوانهنّ كل يوم ليقوموا باصطحابهن إلى مكان عملهنّ. وفي الأحوال كلها، فإنّ تحرك هؤلاء النسوة اللاتي لا ينتمين إلى الأسر الأكثر ثراءً ليست عملية مريحة، بل هي معقّدة على الرغم من أنّه أمر لا تؤكّده المستجوبات خلال اللقاءات. وتسعى بعض المستجوبات إلى استعمال خطاب يدافع عن بلدهن ضدّ المستجوبة الأجنبية في أمر سؤال يسمح الأجانب لأنفسهم فيه بإعطاء آرائهم وأحكامهم، بينما تُظهر مراقبة تصرفاتهن إلى أي حدّ تكون حركتهنّ اليومية عملية معقّدة حتى عندما يُعاش ذلك على أساس العادة. وقد كانت المواعيد الملغاة أو المؤجّلة كثيرة بسبب وسائل النقل، ففي كل يوم كانت النساء يُمضين وقتاً طويلاً في انتظار مَنْ يأتي لمرافقتهن، بينما يقضي الرجال ردحاً مهماً من نهارهم في الاكتظاظ المروري.

تتمتع النساء الأكثر ثراءً بامتياز مزدوج. فبالإضافة إلى أنّ تنقلاتهن ميسّرة بتوظيف سائق هو رهن تصرّفهن، فإنهنّ لا يحتجن في الغالب إلى التنقّل، لأنّ كل ما يحتجن إليه موجود في المنزل، هن يتمتّعن بسيادة كاملة على حياتهنّ، ودائماً في انتظار عطل يُمضينها خارج المملكة. إنّه الأمر الذي تشرحه أصيل البالغة 26 عاماً وهي ابنة رجل أعمال ثري وموظفة في المقر المركزي لبنك، وذلك عندما قامت (بطلب مني) بالحديث عن الطريقة

التي تُنفق فيها راتبها الشهري البالغ عشرة آلاف ريالٍ، أي ما يعادل 2000 يورو، وهو رقم أعلى من معدل دخل السعوديين (حوالى 6000 ريالٍ):

«أنا لا أستعمل مالي إطلاقاً. فأنا أضع راتبي في حسابي البنكي [...] لا أذهب إلى المطعم ولا أحب الذهاب إليه ولا إلى المناسبات. لا أغادر المنزل إلا قليلاً منزلي هو مملكتي. فأنا أملك كل شيء في المنزل، وإذا أردت مشاهدة فيلم[(454)] أستطيع فعل ذلك في المنزل. وبالنسبة إلى القاعة الرياضية، فهي أيضاً موجودة في المنزل، وكذلك المسبح إن أردت السباحة، وهو ما لا يجعلني أشعر بالرغبة في مغادرة المنزل. لذلك فأنا لا أُنفق مالي. وإذا ما أنفقت هذا المال فإنّه يكون في أعمال خيرية من حين لآخر، أو في التبضّع حين أحتاج إليه ـ على الرغم من أنني لست من المغرمات بالتسوّق ـ أو حين أسافر».

تؤكّد أصيل أثناء الاستجواب واقع أنّها ليست «فتاة سعودية نموذجية»، وكانت تشير عليّ بأن الأفضل ألاّ أُدمجها في قائمة المستجوبات. هي تعتقد أنّ لها ثقافة مزدوجة. فقد عاشت في الولايات المتحدة (وكانت تتكلم الإنكليزية طوال فترة الاستجواب، لأنها بالنسبة إليها هي اللغة التي تشعر فيها بارتياح أعظم للحديث عن نفسها)، وأسرتها النووية التي قامت بالقطع مع الأسرة الممتدّة هي أسرة «ليبرالية جداً»، هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، فهي قد اختارت الإقامة بالمملكة والبحث عن شغل فيها في وقتٍ كانت أسرتها ستسمح لها بالاستقرار في الخارج. إنها الوضعية نفسها لجميع أصدقائها الذين تنعتهم في المقتطف اللاحق بأنهم «سعوديون أصيلين»، «يتحدرون من القبائل»، وهي مفردات يستعملها غالباً سعوديون ينتمون إلى طبقة اجتماعية ومالية رفيعة، وغالباً يكون معظم تواصلهم الاجتماعي مع سعوديين من طبقتهم. وتتميز أصيل بشدّةٍ عن بقية السعوديات اللاتي تشتغل معهن:

«لي عدد من الأصدقاء [...] وكل أصدقائي من السعوديين، من المدرسة والجامعة ومن الذين التقيت بهم في السفر. وهم سعوديون أُصَلاء ينتمون إلى قبائل، ولكنّهم يتحدرون من أوساط ليبرالية وقد كانوا تلقّوا تعليمهم في الخارج، ولذلك فإننا نمتلك نمط العيش نفسه. ولي أصدقاء وصديقات، ويستطيع أصدقائي زيارتي في المنزل وهو أمر عادي [...]. وأنا لا أنتقد خلفيات الفتيات اللاتي أشتغل معهن، وأتفاهم جيداً معهن. وقد تمت تربية الفتيات في مجتمعنا كي يتميزن بأنوثتهن وفي الوقت نفسه يكنّ متدينات [...] وهو أمر جيد لا نجده في بلدان أخرى».

سؤال: هل ترغبين في أن تصبحي صديقة لهنّ؟

ـ أستطيع أن أكون صديقتهنّ، ولكن إلى درجة معينة، أي ليس مثلما هو الحال مع صديقاتي الأخريات. ويعود ذلك أساساً إلى أننا نقوم بأشياء مختلفة. فأنا عندما أسافر في الصيف لا أحبّ

التسوّق. إنني فعلاً لا أحب القيام بذلك. أحب الخروج والذهاب إلى مطاعم جميلة واستراحات الفنادق. ولكنهن يُصدرن أحكاماً قيمية على شخصي، وهو ما أسمعه من حين إلى آخر.

وطبقاً لنمط حياتها، لا تشعر أصيل برغبة الحركة في الرياض والذهاب إلى فضاءات أخرى خارج المجال الأسري. فبالنسبة إليها، يكون التنزّه في مركز التسوّق بالرياض أو العشاء في مقصورة بالقسم العائلي من أحد المطاعم ليس بالأمر الجذّاب: هي تشعر أنها في تلك الأماكن أقلّ حرية مما هي عليه في منزلها. ولذلك فإنّ «أصيل» لا تجرّب القيود نفسها التي تعرفها الشابات المدينيات موضوع هذا البحث. تستطيع أصيل أن تدعوَ أصدقاءها الرجال إلى منزل العائلة، بينما لا يمكن مجرد التفكير في هذا الأمر بالنسبة إلى معظم الفتيات السعوديات، كما إنّ أصيل لا تُخفي أنها من المدخّنات ولا تلبس النقاب في الخارج، بل إنها تنزع النقاب في مكتبها بالرياض ضمن فضاء مهني مختلط. وليس هذا الأمر ممكناً إلاّ لأنّ عائلتها النووية توافق عليه وأنّها قد قطعت أواصرها بالأسرة الممتدة، حتى وإن كان لاختيارات أصيل ثمن: فهي تذكر أنّ لذلك انعكاسات على سمعتها وعلى احتمالات زواجها. إن نمط حياتها ـ المرتبط بكون عائلتها هي في الوقت نفسه ثرية و«ليبرالية» بحسب قولها وأقوال بعض المستجوبات الأخريات ـ هامشيّ إلى حدّ ما. وذلك راجع إلى أنّ المستوى المادي لعائلة أصيل هو شرطٌ ضروريٌّ، ولكنه شرط غير كافٍ لاعتماد نمط حياة كهذا. فكثير من الأسر الثرية لا ترسل بناتها إلى الدارسة بمفردهن خارج المملكة على الرغم من امتلاكهم للقدرة المادية على فعل ذلك. لا يقوم هذا العمل على حالات كالتي تمثّلها أصيل أو خلود، وذلك لأنهما لا تضطران إلى التفاوض بخصوص دخولهنّ إلى الفضاءات العامة مثل الأغلبية الساحقة من السعوديات، بل إنهما لا تجدان الرغبة لفعل ذلك: فهما تصفان الفضاءات العامة بأنّها أماكن وظيفية وأقلّ جاذبية من الفضاء المنزلي[(455)]. لا تدخل حالتهنّ الهامشية ـ نسبياً ـ ضمن إشكالية هذا العمل.

بالنسبة إلى أغلب الفتيات السعوديات، فإنّ الولوج إلى حركة شبه مستقلة يمكن أن يكون دافعاً للبحث عن شغل. فممارسة عمل وظيفي، بدايةً، هو في حدّ ذاته حركة في المدينة: عدة نساء يشتغلن، قبل كل شي؛ ليتمكنّ من مغادرة المنزل يومياً بطريقة تُعدّ شرعية ومحترمة، وهو خروج لا يحتاج إلى التفاوض بشأنه في كل مرة؛ وذلك يجنّبهن البقاء سجينات الفضاء المنزلي. وثانياً، وهذا يخص بشكل خاص النساء المتحدِّرات من عائلات ذات دخل متوسط أو محدود، فإنّ أجرة العمل لا تسمح فقط بالاستفادة من وسيلة نقل يمكن أن تُستعمل في الولوج إلى فضاءات أخرى فقط، بل بالدخول إلى عالم الاستهلاك أيضاً. في حين أنّ الفضاءات المفتوحة للمرأة هي فضاءات خاصة ومؤمّنة، وهي بصورة أو بأخرى تستوجب الدفع من مثل مراكز التسوّق.

ويحتاج التردّد على هذه الفضاءات إلى امتلاك المال لصرفه. وهكذا، فإنّ العمل براتب يمثّل وسيلة دخول إلى فضاءات عامة أخرى في المدينة.

العمل الوظيفي كمدخل لفضاء مغاير

تعمل كثيرات من النساء اللاتي يصرّحن بأنّهن في غير حاجة إلى المال، في وظائف ذات طابع رتيب وقليلة ولا تحتاج إلى مؤهلات كثيرة، وغير ذات قيمة: وخاصة كسكرتيرة أو كعاملة استقبال. إنها وضعيّة ميعاد، 23 عاماً، وتعمل في جمعية خيرية (أ) وتهتم بالمراسلات وبالنسخ. تذكر هذه الشابة العزباء، المنتمية إلى أسرة ميسورة إلى حدٍّ ما: إنّ أجرتها تذهب مباشرة إلى حساب يرفض أبوها أن تتصرّف فيه. فأبوها يعتبر أنّ من الشرف ـ بالمعنى الحقيقي للكلمة ـ أن يتولى بمفرده مصاريفها الخاصة. وبحسب أقوال ميعاد، فإنّ أباها يتمنّى ألا تُضطر يوماً إلى استعمال هذا المال الذي كسبته من عملها، وذلك تطبيقاً للمبدأ الإسلامي الخاص بالقوامة ـ وهو مبدأ إسلامي يؤكد مسؤولية الرجال على النساء ومنها المسؤولية المادية[(456)] ـ الذي قد يكون من المألوف تطبيقه في العائلات الثرية وعندما تتزوّج، فإنّ بعلها هو من سيتحمل المسؤولية لضمان الراحة المادية لميعاد ـ وسيعمل أبوها على أن يكون زوجها المستقبلي في مستوى مادي مشابه لمستواها على الأقل.

تذكر مستجوبة أخرى تُسمّى «آسية» ـ وهي عاطلة عن العمل وتبلغ 23 عاماً، تقطن بصحبة عائلتها ذات الدخل المحدود وذلك في «الشفاء» وهو حي سكني في جنوب الرياض ـ أنّها قد اشتغلت لمدة بضعة أشهر في مصنع للحلويات بعد أن حصلتْ على شهادة المعهد المهني. يُعتبر المصنع الواقع على مسافة عشرات الكيلومترات جنوبي الرياض واحداً من المصانع القليلة التي تُشغّل السعوديات. لم يتمّ قبول «آسية» للدراسة في مؤسّسات التعليم العالي، ولذلك اختارت العمل في المصنع لأنّها ـ كما تقول ـ لا تعرف كيف تقضي أيامها. وخلال ستّة أشهر اشتغلت ستة أيام في الأسبوع لمدّة ثماني ساعات يومياً، مع ساعتين للتنقل في الصباح والمساء بواسطة حافلة خاصة من ملك المصنع. وكانت أجرتها 1700 ريالٍ في الشهر (أي 340 يورو تقريباً)، وهي أجرة منخفضة مقارنة بمعدّلات أجور السعوديين[(457)]. ولا تُرجع آسية قيامها بهذا العمل إلى حاجتها إلى المال، بل إلى رغبتها في ملءِ وقت فراغها والخروج من المنزل. ويجب على الرغم من ذلك إعادة وضع هذا التفسير في سياق الخطاب المرتبط بالخصوصية السعودية الذي قمنا بتحليله في الفصل الأوّل، والذي يريد إبراز كون النساء لسن «مضطرات» إلى العمل الوظيفي. وتتحدّث كثيرات من المستجوبات عن ممارستهنّ للعمل بأجرة باعتباره اختياراً، بينما نجد أنّ الراتب الذي يحصلن عليه هو في الحقيقة ضروري لمصاريفهن الشخصية، بل إنه في بعض

الأحوال ضروري لتحقيق التوازن في ميزانية العائلة أو الزوجين. ولا تهدف تأكيداتهن إلا إلى تأكيد أنّ عائلاتهن تعيش وضعاً مادياً مريحاً، وهي طريقة للدفاع عن مكانة تلك العائلات التي تستمدّ منها المستجوبات ضرباً من الفخر[(458)]. وفهمتُ في أثناء الحوار مع آسية، أنّ أسرتها ذات إمكانيات متواضعة تكفي للوفاء بالاحتياجات الضرورية، ولكنها تسمح لآسية بدخول أماكن أخرى تتجاوز الفضاء المنزلي.

وهكذا، فإنّ ممارسة عمل مقابل أجر هو بالنسبة إلى كثيرات من المستجوبات طريقة للخروج من المنزل والانتماء إلى فضاء للمؤانسة (Sociabilit!) خارج العائلة. وتُعلل «الهنوف» (عاملة استقبال في المستشفى تبلغ 27 عاماً ومتزوّجة) بهذه الطريقة اختيارها للعمل:

«هنا لا نخرج كثيراً من المنزل. لا توجد أماكن يمكن الذهاب إليها كل يوم، خاصة بالنسبة إلى النساء. قد نستطيع الذهاب لزيارة صديقة أو إلى السوق والمحلات التجارية، ولكن الأفضل للتمكّن من مغادرة المنزل يبقى هو العمل، وهو العلّة الوحيدة للخروج كل يوم، وبعد ذلك نستطيع أن نخرج للاسترخاء مرّة في الأسبوع». تستثمر عبير [صحافية، 28 عاماً] وهي عزباء وتتحدّر من عائلة ذات دخل محدود، ضرباً من الحجة ذي شحنة نفسية وأخلاقية:

«بعد حصولي على الشهادة، بقيتُ في المنزل فترة من الزمن ولم أعمل. كنت في حالة سيّئة وخائفة من المستقبل وكنت أرى كوابيس في المنام... هنا عندما تبقى الفتاة العزباء بلا عمل، فإنّ ذلك يمثّل مشكلة. فهي ستعاني الانعزال النفسي لأنّها لا تخرج مثلما تريد. وإذا ما بقيت الفتاة على هذه الحال من دون فعل شيء، فإنّ الأفكار السيئة يمكن أن تدور في ذهنها. إنّ العطالة ذات أثر مدمّر. فهي تؤدّي إلى الفراغ، والفراغ ربما يحمل على الخطأ أو حتى الجريمة، إذ توجد علاقات بين هذه الأمور».

تُستعادُ هذه الحجة، وهي هنا مضخّمة بشكل كبير، في عدد من المقابلات. فالطريقة التي تستحضر بها عبير الفضاء المنزلي شديدة السلبية. وفي أثناء المقابلة شرحت وضعيتها العائلية. لقد تزوّج أبوها مرة ثانية، وتحاول عبير التي كبرت مع أبيها وزوجته أن تمارس أنشطتها بطريقة مستقلة نسبياً؛ فهي تتولى شؤونها الخاصة بفضل راتبها وتُعرّف عبير نفسها باعتبارها «فتاةً لم تتزوّج» وبالنسبة إليها، من الضروري أن تعمل كي تحافظ على صحتها النفسية بحكم كونها عزباء. فغالباً ما تكون بطالة النساء المحصورات في المنازل مرتبطة خلال المقابلات بـ «الموت» بطريقة مَجَازية، وذلك باستعمال مثلٍ متداولٍ في اللهجة المحلية معناه أنها إن بقيت في المنزل ولم تخرج فستموت. بهذه الطريقة تتم أَمْثَلَةُ فضاء العمل باعتباره «فضاءً مغايراً»، عالَماً للحرية يقابل الفضاء المنزلي المرتبط بالملل وبالرتابة والانغلاق والعزلة (القليل من المستجوبات

يذكرن العمل المنزلي). ويظهر هذا التباين في عدد من المقابلات مع الفتيات المشتغلات بوظائف مثل بدور (وهي سكرتيرة تبلغ 27 عاماً):

«أحبّ عملي هنا لأنّه يتمّ تقدير الأشياء التي أقوم بها حقّ قدرها. تعجبني مجموعة الفتيات، وأشعر بالراحة مع المديرة ومع رئيستي المباشرة [...] عندما آتي إلى هنا فإنني آتي إلى عالمٍ مغاير ليس فيه تضييقات أو قيود».

إنّ التقابل بين «المنزل» و«العمل» الذي يُهيكل كلام المستجوبات يدفعنا إلى التفكير في أنّ العمل ليس مجرد موقع وظيفي، بل يعني أيضاً حرية الحركة والخروج من المنزل. فممارسة عمل وظيفي يسمح بالدخول إلى هذا الفضاء المغاير والهروب من الفضاء المنزلي. ويُمكن تطبيق ذلك بصورة أكبر على المستجوبات اللاتي هنّ في صراع مع عائلاتهن. وعلى الرغم من أنه لا تتمّ صياغة ذلك بطريقة صريحة، فإنّ إرادة الخصوصية عن جيل أمّهاتهنّ هي فكرة حاضرة بصورة ضمنية.

بالنسبة إلى بعض المستجوبات، فإنّ فضاء العمل يمثّل ملاذاً حقيقياً خارج المنزل العائلي. إنها وضعية رشا، البالغة 27 عاماً من العمر وتشتغل عاملة استقبال في الجمعية الخيرية (أ)، وهي متزوّجة منذ سنتين وتقطن مع زوجها في منزل أسرته بحي «السويدي» جنوبي الرياض. إنها لا تستطيع الخروج أو استدعاء أقاربها بحكم المنع الأسري. وقد سمح لها زوجها بالعمل بحكم أنّ الزوجين يحتاجان إلى النقود التي ستكسبها من عملها: فهو نفسه يُنفق دخله كله في مساعدة أهله، لأنّه الابن البكر، ولذلك كان على رشا أن تقوم بالإنفاق على خصوصياتها وبحاجات ابنتها الرضيعة. تشرح رشا ذلك كما يأتي:

«أشعر بارتياح عند ذهابي إلى العمل. ولا أتخلّف حتى عندما أكون متعبة أو مريضة. إنه الفضاء الوحيد الذي أستطيع دخوله من دون أن يعارضني أحد. فلا أحد يستطيع أن يقول لي بألاّ أذهب إليه».

كانت علاقة رشا بزوجها وبأسرته متوتّرة جداً خلال لقائنا. فالعمل هو التمتّع بالأوكسجين اليومي الذي لا يستطيعون قول أي شيء ضدّه، لأنّ مساهمة رشا الماليّة هي ما يسمح بإقامة التوازن في ميزانية العائلة. وهكذا، فإنّها تهرب كل يوم إلى فضاء مغاير على الرغم من أنّ ذلك لا يُبدّل كثيراً في واقع كونها لا تملك أيّ حيلة في فرض ذاتها أمام القيود التي يضعها زوجها وأسرته، اللهم إلاّ إن اختارت طلب الطلاق.

لبدور، وهي موظفة أخرى، سكرتيرة، طريقة تفكير مشابهة وإن اختلفت وضعيتها قليلاً. بعد عودتها إلى منزل العائلة بعد الطلاق، كانت لا تتفاهم مع أفراد أسرتها جيداً، ولكنها نجحت في

جعلهم يوافقون على عملها في الجمعية يومياً، وقد بدأت به منذ عام ونصف. تشرح بدور ذلك قائلة:

«بصراحة، أفراد عائلتي محافظون جداً. إنهم مرتبطون كثيراً بالتقاليد، فلا يُسمح للفتاة بالمجيء والذهاب أو أن يكون لها صديقات أو أن تخرج من المنزل. كان العمل هو الوسيلة الوحيدة للتمكن من الخروج، كما كان وسيلة لإثبات الذات ولأقول لأسرتي إنني أستطيع القيام بشيء ما. وقد كان والداي شديدي المقاومة لفكرة أن أعمل. ولكنني أنا أيضاً قاومت ونجحت».

يُمثّل مكان العمل بالنسبة إلى بدور الفضاء الوحيد الذي تستطيع الذهاب إليه بصورة شرعية بحسب تفكير عائلتها. وهو ما يتوافق مع آراء الصحافية عبير التي قمنا بذكرها سابقاً. أبوها لا يسمح لها بالذهاب بمفردها لزيارة صديقاتها عندما يقمن باستدعائها. ومع ذلك، فإنه يترك لها في إطار عملها حرّية كبيرة للحركة بما في ذلك التنقّل لإجراء مقابلات مع رجال، على الرغم من أنّ ذلك هو أمر نادر في الرياض ولا يُعتبر أمراً عادياً أو عديم القيمة. استغربْتُ مما اعتبَرْتُهُ في تلك اللحظة تناقضاً، وطلبت منها توضيحاً. شرحتْ عبير الأمر كما يأتي:

«سؤال: وهل تذهبين إلى العمل بمفردك، أي للقيام بمقابلات؟

ـ أجل، ولكنّ أهلي يعرفون ذلك، .... أنا لا أفهم سؤالك. أمّا أن أذهب بمفردي في زيارة عادية عند صديقة، فذاك أمر مرفوض، ولكن من أجل العمل لا مشكلة لديهم. أستطيع الذهاب إلى أي مكان عام ولكن لا يمكنني الذهاب إلى أي منزل خاص العمل هو مكان معروف مفتوح، أمّا المنزل فهو مكان خاص والذهاب إليه أمر محرج».

هكذا، قبِلَ المحيط الأسري لعبير بأن تتنقل ضمن إطار مهني، لأنهم يعتبرون مكان العمل (وهو أماكن متعددة، بما أنها صحافية) مكاناً عاماً، «معروفاً مفتوحاً». إنه واحد من الأماكن التي تتمتّع بهذه الخصائص التي تسمح بدخول النساء.

لم تقم أيّ مستجوبة بتوظيف حجّة «تحرير المرأة» في أثناء حديثها عن العمل الوظيفي، على الرغم من أنها فكرة تحتلّ مكانة محورية في النسوية الليبرالية[(459)]. في الحالة السعودية، وحدهم المثقفون الليبراليون هم من يقومون بتطوير هذا الضرب من الاحتجاج، على الرغم من أنّ كثيرات من المستجوبات المتزوّجات واللاتي يشتغلن بوظائف، يشرحن في ما يخصّ أوضاعهن الخاصة أنّهنّ يعتبرن من المهم والمقبول أن يكون لهنّ دخل مستقلّ يستطعن بفضله أن يشترين ما يرغبن في شرائه، وأن يساعدن آباءهنّ أو إخوانهنّ أو أخواتهنّ، كما إنّ الدخل المستقل يجعلهنّ على يقين بأنّ وضعيتهن لن تسوء في حالة الطلاق.

الأجر شرطاً للوصول إلى الحركة

يسمح فضاء العمل بالدخول إلى فضاءات أخرى، وذلك لأنّ الفتيات المدينيات يتحصّلن بعملهنّ على مبلغ من المال يستطعن في الغالب أن يُنفقنه، أو أن ينفقن جزءاً منه، كما يحلو لهنّ، كما يمكّنهنّ من فضاء زمني من الحرّية النسبية التي حرّرت من القيود العائلية. من أجل ذلك، قالت بدور، سكرتيرة الجمعية (أ):

«عندما أريد الذهاب إلى المستشفى لزيارة الطبيب أو إلى مركز التسوّق توجد مشكلة النقل. وعندما أريد شيئاً، أتنقل برفقة سائق الجمعية وأفعل ما أشاء، أو أطلب من زميلة بأن تُقرضني سائقها. لا أقول هذا لوالدَيّ ولكنني لا أفعل سوءاً. إنهما من يضطرّاني إلى عدم مصارحتهما بالأمر».

وفضلاً عن السماح لهن بتحرك يومي، فإنّ العمل الوظيفي يستطيع أيضاً أن يكون وسيلة تمكّن من تطوير نشاطات أخرى في المدينة.

يقع مكان عمل الهنوف، وهي امرأة متزوّجة تبلغ من العمر 27 عاماً وتعمل موظفة استقبال في مستشفى بعيد جداً عن بيتها. لم يخصص المستشفى أي وسيلة نقل للموظفات، ولكنّ راتبَه مرتفع وذلك بقصد إغراء الموظفات على الرغم من ظروف العمل المزعجة للسعوديات: اختلاط، طول ساعات العمل، بُعد عن الرياض. شرحت الهنوف خلال المقابلة كيف اشتريتْ سيارة قامت بتسديد أقساطها بجزء من دخلها الذي تُنفق منه أيضاً على أجرة السائق. وهكذا، كسبت حرية في الحركة تجاه زوجها:

«لقد غير السائق كثيراً في حياتي. كان زوجي من قبلُ متعباً أو مشغولاً. لم أكن أستطيع رؤية صديقاتي أو عائلتي أو القيام بزيارات لمعارفي أو الذهاب إلى مراكز التسوّق. لم يكن زوجي يتحمّل ذلك. وهنا من الجيد أن يكون لك سائق، حتى إذا تغيب زوجي ومرض ابني أستطيع حمله للمستشفى، كما أستطيع اصطحابه للّعب إن رغب في ذلك. عندما يرفض الزوج والإخوة اصطحابك (إن لم يكن لك سيارة وسائق) فإنكِ تكونين محجوبة عن العالم».

وهكذا، فإنه عند كسب المال، سواء تعلّق الأمر بوظيفة أم بمكافأة من «الجامعة»[(460)]، تستطيع الشابات الحضريات أن تدفعن أجرة سائق خاص أو الدفع لشركة تضمن تنقلاتهن باستقلالية تامة. فأن يكون للمرأة نشاط مهني هو أمرٌ يسمح لها بالخروج وبالتردد على فضاءات عامة موجّهة للاستهلاك، كما يسمح لهن بإيجاد فضاءات زمنية تحوي قدراً من الاستقلالية تجاه القيود العائلية. هذه التحرّكات كلها مترابطة، فهي تنشئ أنماطاً حياتية جديدة. ولكن أن نكون قادرات على الحركة، يعني أن نكون مكشوفات في المجتمع، كما تبيّن فريبة عبد الحق في ما يخص النساء الإيرانيات بطهران[(461)].

نلاحظ أنه في بعض التركيبات العائلية، مثل حالة غياب الأب بالطلاق أو بالموت، تساهم بعض المستجوبات بطريقة جوهرية في الوضع المادي للأسرة المتكوّنة من الأم الأرملة أو المطلّقة ومن الإخوة والأخوات؛ وغالباً ما يتمتّعن عند ذلك بقدر أكبر من الحرية في الحركة، ويقمن بتنظيم تنقّلاتهنّ اليومية مع السائق الذي يدفعن أجرته. وهذا الأمر يتطابق مع الائتلاف العائلي الذي قامت ستيفاني لاط عبد الله [(462)] بتحليله في سياق آخر. فعندما يكون الرجال فاشلين أو لا يقومون بواجباتهم، يمكن النساء أن يقمن بالمحافظة على العائلة والحصول على استقلالية أكبر.

بيد أن حالات غياب الأب في الرياض ليست حالات شاذة، خاصة مع نسبة الطلاق المرتفعة وفارق السن الكبير ـ في الغالب ـ بين الرجال وزوجاتهم. وفي حالة الطلاق، وعلى الرغم من أنه يتوجّب على النساء من جهة المبدأ العودة إلى السكن مع الأبوين، فإنّ بعض الأزواج يفضلون عقد اتفاق مع الزوجات، وذلك لأنهم، بشكل خاص، لا يريدون تحمّل مسؤولية الأبناء. أغلب الرجال المطلّقين لا يدفعون النفقة[(463)]، وهو ما يتسبّب غالباً في وضعيات صعبة جداً بالنسبة إلى المطلّقات اللاتي يقمن بتربية أبنائهن بمفردهنّ، خاصةً عندما تمتنع أسرهنّ عن مساندتهنّ. وفي حالات أخرى، يتزوّج الرجل بامرأة ثانية من دون أن يطلق الأولى، ولكنه يتوقّف عن زيارتها. وفي هذه الأسر، تقوم البنت البكر بتحمّل مسؤوليات ثقيلة على المستوى المالي، وهو ما يعطيها القدرة على التمتّع بضرب من الاستقلالية في الحركة.

التفاوض لممارسة نشاط مهني

«كانت كلمة «عيب» هي المفردة التي تكرهها أكثر من كل شيء، وكانت تتمنى لو حذفتها من المعجم: فهي تُكرَّرُ على مدار الساعة، وبشأن كل سلوك [...]. بيد أنّ أغلب الممنوعات والتقاليد التي يمارسونها ليس لها أساس. ولكن على الرغم من ذلك يخضع لها الجميع على كُره منهم»[(464)].

يخضع عمل المرأة السعودية لموافقة وليّ الأمر الشرعي. ويستطيع هذا الأخير أن يمنع زوجته أو ابنته أو أخته متى شاء، وذلك بمجرد إعلام صاحب العمل برغبته في ذلك. ولهذا تكون ممارسة أي عمل خاضعة للتفاوض مع المحيط العائلي. خلال المفاوضات العائليّة التي لم أتمكّن من حضورها بصورة مباشرة، يتمّ حشد عدد من السجلات الجدلية والمرجعيات المعيارية: لقد كانت المستجوبات هنّ من نقلن إليّ حجج الفريقين. تمثّل هذه المفاوضات إذاً حقيقةً «حاضرة ـ غائبة»[(465)]. وإذا وجب عدم الخلط بين حكايات المستجوبات وبين المواد التي تتأتّى من الملاحظة المباشرة، فإنّ الأمر لا يُمثّل شرَكاً مثلما يُدافع عن ذلك أوليفييه شوارتز[(466)]. فمع تأكيد محدودية المادة، فإنّه من المهمّ تحليل سرديّات المفاوضات العائلية تلك، وذلك لأنها تضيء عناصر تمكّنتُ من ملاحظتها مباشرة. وإنّ تحليل الحجج الموظّفة من هذا الطرف أو من ذاك، كما نقلتها المستجوبات، هو أمر يكشف في الوقت نفسه عن علاقات سلطة وعن إمكانيات للتفاوض داخل العائلات.

تستعمل المستجوبات نوعين من الحجج في مواجهة محيطهن العائلي: «الإسلام» في مقابل «التقاليد» من جهة أولى ، والنجاح المهني في مقابل حماية نساء الأسرة من جهة ثانية . وتحشد هذه الحجج مرجعيات معيارية يمكن مقارنتها بـ «معانٍ سامية»[(467)] ولكن مع فارق أنها لا ترتبط بالضرورة بالحاجة إلى العدالة، ولا تطمح كلها إلى البعد العالمي.

يسمح التحليل بفهم كيف أنّ السلوكيات المسموح بها تخضع هي الأخرى للتفاوض. فعقدة المفاوضة تتمثّل في إقناع المحيط العائلي بأنّ سلوكاً معيّناً هو أكثر مقبوليةً وأقلّ شجباً في أعين أولئك الذين يعنينا تقييمهم. وتقوم الفتيات المدينيات، بمعنى من المعاني ـ بقلب حجّة السمعة واللياقة لصالحهن، ويتمكنّ من استعمالها كذريعة في عملية التفاوض.

إنّ المفاوضات التي تمّ نقلها تتعلّق بالنشاط المهني ولا تتعلّق بالدراسة الجامعية العليا. فالدراسة في الرياض هي أمر شائع، ولا تحتاج المستجوبات إلى التفاوض بشأنه، على الرغم من أنّ بعضهن اضطررن إلى الذهاب إلى «كلّية التربية» عوضاً عن جامعة الملك سعود؛ لأنّ أولياء أمورهنّ يعتبرون فرع الجامعة النسائي مكاناً متساهلاً جداً من الناحية الأخلاقية. ولكنّ الدراسة في الخارج تبقى خارج التفاوض بالنسبة إلى الأغلبية الساحقة من المستجوبات، اللّهم إلا في حالة الزواج من رجل سعودي يعتزم السفر خارج المملكة بطبعه. ويبقى مشروع كهذا حلماً بالنسبة إلى كثير من الفتيات السعوديات، وذلك لأنّ أغلبهنّ لا يستطعن السفر بمفردهنّ[(468)].

يحتاج القيام بنشاط مهني إلى مفاوضات تكون أكثر تضييقاً عندما يكون شغل النساء مع زملاء من الذكور. فذلك غير قابل للتفاوض بالنسبة إلى أغلبهنّ: طلب موظفات للعمل في القطاع الخاص الموجّهة إلى النساء السعوديات تسأل إن كنّ «يقبلن» الاختلاط في العمل، وإن كنّ «يقبلن» بكشف وجوههن أمام الرجال، أو إن كنّ «يقبلن» الحصول على عمل يتطلّب الحركة داخل المدينة وعقد مواعيد خارج مقرات العمل[(469)]. إنّ الصياغة تتركنا نفكّر في أنّ الاختيار لا يتعلّق إلا بهنّ، وهو الوضع بالنسبة إلى السعوديات اللاتي يخترن أن يعملن داخل فضاء غير مختلط بينما تمنعهنّ أسرهنّ من العمل في فضاء مختلط. وفي كثير من الحالات يكون هذا الاختيار قبل كل شيء نتيجةً لمفاوضة عائلية. بالنسبة إلى كثيرات من السعوديات، فإنّ المنع من أي تواصل مع الرجال هو المقابل المفروض عليهنّ من طرف المحيط العائلي، وخاصة الزوج، للسماح لهن بالعمل: «في البداية، اتفقت أنا وزوجي على أن نقول أنّ عملي سيكون دائماً بعيداً عن الاختلاط»، ذاك ما روته لي جميلة، وهي امرأة متزوجة منذ ثمانية أعوام وتبلغ من العمر27 عاماً وهي تعمل صحافية. «الإسلام» ضد «التقاليد»

حجة أصبحت اليوم ذات وزن

تشتغل هند، 26 سنة، عزباء، صاحبة شهادة في الإدارة من جامعة الملك سعود، مديرة للقسم النسائي بمعهد تدريب خاص. التقيتُ بها عدّة مرات، وسجّلت معها لقاءين فَصَلَتْ بينهما سنتان. تقدّم هند مسارها باعتباره «قصّة نجاح». تذكر هذه الفتاة بالتفصيل، وهي من أسرة ذات مستوى دخل ينتمي إلى أعلى المتوسطات، وتتحدّر من قبيلة نجدية مستقرة، كيف تفاوضت مع والديها في أمر ممارسة عمل يستلزم منها أن يكون لها اتّصال دائم مع الرجال. تشارك هند كل أسبوع في اجتماعات مع كوادر من معهد التدريب، وهم رجال سعوديون.

«لم يكن والداي موافقيْن على بعض القرارات التي اتّخذتها.

ـ سؤال: اذكري قراراً منها على سبيل المثال.

ـ مثلاً عملي في المكتب في بداياته. كان يوم العمل طويلاً، والراتب غير مُجزٍ، وكانوا يطلبون مني البحث عن عمل أفضل منه. كان ذلك جزءاً من الأمور التي لم يوافقاني فيها، كنت أفكّر جيداً في ما أريد القيام به، وبطبيعة الحال، كنت إذا وصلت إلى الحدّ الذي يرفضه والداي أتّبع رأيهما في المسألة. لم أكن أرغب في إزعاجهما أو جعلهما في حالة من القلق لأنّهما قد مكّناني من الحرية في مجالات عديدة. لقد أعطياني حريتي والمال والحبّ، وكان كل شيء يدعوني إلى أن آخذ رأيهما بعين الاعتبار[(470)]. كان من المفهوم ألا يرغب والداي في رؤيتي أعمل من دون توقّف وبطريقة متواصلة بين الموظّفين في القسم الرجالي [..] كانا يقبلان ذلك فقط ضمن

حدود معلومة [...]. ولكني كنت أعلم أنهما حين يرفضان فلخوفهما عليّ وليس لسبب آخر. وقد أقنعتهم أنه قد حصلت في هذه الفترة تطوّرات، وأنه يوجد اختلاط في المجالات كلها في المملكة. وهو ما يعني أنّني لن أنجح إن رفضت الاختلاط؛ لأنّ الرجال هم من يتقلّدون في المملكة أعلى المناصب في وقتنا هذا. إنهم يحتلّون عدة أماكن ولا توجد أقسام نسائية في كل مكان. ولذلك، فإنّ والديّ أصبحا مع مرور الزمن يُنصتان إلى حُججي».

[لاحقاً في أثناء الحوار]:

ليست لي مشكلة مع تطبيق أحكام الدين، ولكنّ مشكلتي هي مع تطبيق العادات. إنّ دين الإسلام صالح للأجيال كلها، ولكنّ المشكل هنا في المملكة هو أنّ العادات قد اندمجت في الدين ويعتقد الجميع أنّ العادات والتقاليد متضمّنتان في الدين. ونحن نكبر مع هذا الفهم للأمور رغم خطئه [...]. فعلى سبيل المثال، نعتقد أنّ الاختلاط حرام، على الرغم من أنّ الاختلاط محرّم في الإسلام عندما لا نحترم قواعد الحشمة. عندما أكون في مكان مغلق غير مكان العمل مع رجل ولا أكون محتشمة، فإنّ ذلك هو ما حرّمته الشريعة. ولكنّ الدين لم يُحرّم مجرّد الوجود مع رجل في موقع عمل [...]. يوجد الآن تغييرات كثيرة في العلاقة مع العادات، وهذه التغيّرات هي في المجتمع السعودي سريعة جداً. فعلى سبيل المثال، لم أكن قبل خمس سنوات أتصوّر قبول محيطي الأسري بالسماح لي بالعمل في محيط مختلط. قبل خمس سنوات لم يكن لِيُسمَحَ لي بالعمل في هذا المحيط أو أن يكون مديري رجلاً. إنّ أهلي هم أناس منفتحون ولا مشكلة لديهم في العمل المختلَط. ولكن عندما يكون للمجتمع في كلّيته مشكلة مع العمل المختلط، وعندما ينظر إلينا الناس كلهم، فإنّ أهلي عندها لن يرغبوا في أن يرانا الناس كلهم.

ـ سؤال: من يستطيع، على سبيل المثال، أن يقول شيئاً؟

ـ العائلة، التي قدر يردد بعض أفرادها على والدي: «ابنتكم فعلت كذا وكذا». منذ خمس أو ستّ سنوات، لم يكن والداي ليقبلوا أبداً أن يكون مديري رجلاً، ولكنّ المجتمع تغيّر. مهما كانت درجة انفتاح العائلة وكان المجتمع منغلقاً، فإنّ ذلك سيؤثّر في العائلة، خاصةً وأنّ المجتمع السعودي يهتمّ بالسمعة وبالشرف. إنه منشغل كثيراً بهذه الأمور».

تستحضر هند هنا حججاً استُعملت في تفاوضها مع والديها. وهي لا تتوقّف، مثل بعض المستجوبات المذكورات سابقاً (الفصل الثالث)، عن الدفاع عن والديها اللذين سانداها دائماً ولا يفرضان عليها موانع إلاّ على كُره منهما. منذ البداية، تضع هند في الواجهة ضرورة النجاح المهني. «إن لم أقبل بالاختلاط فإنني لن أنجح». إنّ هذا الجدل يعتمد النجاح المهنيَّ باعتباره قيمة.

الحجة الثانية التي يتمّ توظيفها هي «تغيّر المجتمع». فبحسب رواية هند، فإنّ والديها يتصرّفان تبعاً لما يريان أنّها الطريقة المقبولة والمحترمة للفعل بحسب ما يراه الآخرون، خاصّة العائلة الممتدّة. «لا يريد والداي أن يرانا الناس كلهم». تشير المستجوبات غالباً إلى فوارق يتمّ صياغتها من طرف محيطهنّ ويتبنّاها بوضوح، وهذه الفوارق تتعلّق بما هو حسن في أعينهم من جهة أولى ، وبالطريقة التي يتوجّب اعتمادها للفعل عملياً من جهة ثانية . إنّ الرهان بالنسبة إلى هند هو، منذ هذه اللحظة، أن تقنع والديها أنّ التضييق على السلوكيات المعتبَرة محترمة قد تغيّرت، وأنّ ما كان يُعتبر سلوكاً مشيناً من قبلُ ـ مثل العمل في محيط مختلط ـ هو اليوم متواتر بصورة تجعله لا يمسّ بسمعة المرأة (وبالتالي سمعة عائلتها). وهكذا، فإنّ النّظام العائلي، الذي تمّ وصفه في الفصل الثالث، لا يمنع التغيير بحكم أنّه يتأسّس بصورة متصاعدة على ضرورة الفعل بالتوافق مع تصرفات الآخرين المنتمين إلى المكانة الاجتماعية نفسها، أكثر ممّا يتأسّس على حكم قيميّ يتعلّق بمضمون التصرفات[(471)].

وأخيراً، فإنّ هند قامت بتفصيل القول في طبيعة هذا التحوّل. فبينما يخلط المجتمع بين الدين والعادات، وخاصةً في ما يتعلّق بمنع الاختلاط، فإنّ الخصوصية بين الأمرين ـ بحسب رأيها ـ قد أصبح على وجه التدريج واضحاً. وتَشيع هذه الحجة التي تمّ تفصيلها في سياقات أخرى[(472)] بين عدد من المستجوبات. في الغالب، يتمثّل منهج الفتيات المدينيات في أن يقمن بالتمييز في شأن الموانع التي تعترضهنّ بين تلك المنتمية إلى المستوى الدينيّ وتلك المرتبطة بالأعراف، مع استحضار أنّ المضمون الذي يوضع في الديني والعرفي ليس مضموناً جامداً، ولكنه متغيّر تبعاً لتغيّر المتحاورين. إنّ السجال الحجاجي: «الإسلام» في مقابل «العادات والتقاليد»، هو في قلب خطاب الإصلاح الذي أطلقته الحكومة والمسنود بوسائل الإعلام وبعض المثقفين سواء أكانوا «ليبراليين» أم «منتمين إلى الصحوة الإسلامية»[(473)]. ومن المهمّ أن نلاحظ أنّ الشابات الحضريات يتبنّين هذا الخطاب في مستوى آخر مختلف تماماً في إطار رهاناتهنّ، وذلك لإقناع محيطهنّ القريب بالصفة الشرعية لهذا السلوك أو لذلك النشاط.

تشير المستجوبات في كثير من الأحيان إلى الفجوة بينهن وبين أهلهنّ الذين ينبغي أن يشرحن لهم ما ينبغي فعله في السياق الحالي وإقناعهم به. وترجع هذا الفجوة كذلك إلى الفارق بين مستوى التعليم المرتفع للشابات السعوديات وبين مستوى تعليم أمهاتهنّ، بل مستوى والديهما معاً. وهكذا تشير بدور (سكرتيرة تبلغ من العمر 27 عاماً) إلى الفجوة الفاصلة بينها وبين والديها اللذين تصفهما بـ «الجاهلَين» و«غير المتعلمَين»:

«والداي شخصان محافظان ولكنهما غير متديّنين [...] وهما يكرّران على مدار الساعة «هذا عيب». كنت أقول لأبي ألا يخبرني بأنّ هذا الشيء عيب، ولكن أخبرني عن الحلال والحرام في الإسلام. فهم يقولان مثلاً «أنت مطلّقة يجب ألا تتجمّلي»[(474)] وكنت أقول لهم إنّ ذلك ليس عيباً، من الممكن أنّ الناس في ما مضى كانوا يقولون ذلك، ولكننا الآن في مجتمع آخر. بل ما يبدو صعباً هو عكس ما نفعل، أي أن نكون مختلفين عن الآخرين في زمننا هذا».

وبذلك تشير بدور إلى الفرق بين الممنوع شرعاً (الحرام) والممنوع اجتماعياً (العيب)، الذي يعود تطبيقه بحسب رأيها إلى «جهل» أبويها. تصرّ الجملة الأخيرة على ضرورة التوافق مع تصرّفات الآخرين. فمن الأفضل تطبيق الأحكام الإسلامية المستنبطة من القرآن والسنة أكثر من تلك «العادات» التي تعتبرها هند اعتباطية، وذلك ليس فقط لأنّ هذا الأمر أفضل أخلاقياً وأكثر عدلاً، بل أيضاً، وبشكل خاص، لأنّ ذلك هو ما يقوم به الآخرون. يجب التوافق معهم حتى لا يتمّ شجبنا. وفي هذا السياق كانت بدور تحاول إقناع والديها بأنّ التصرف تبعاً للأعراف هو في أيامنا هذه أمر مشجوب ويُعتبر «تخلّفاً».

النجاح المهني مقابل حماية نساء الأسرة

يمكن أن يتمّ حشد أنماط أخرى من الحجج من لدن الشابات المدينيات. خططت سهير، الحاصلة على دبلوم لغات أجنبية لمواصلة دراستها في الخارج. فأبوها، وهو موظّف كبير في التعليم العالي، يمتلك الإمكانيات لتمويل دراستها ولكنه يرفض القيام بذلك؛ لأنه يعتقد أنّه من الضرر بالأسرة وبآفاق الزواج بالنسبة إلى سهير أن تذهب للدراسة في الخارج وهي غير متزوّجة بعدُ. ذكرتْ لي سهير أنّ الفتاة التي تذهب بمفردها للدراسة بالخارج هي فتاة «محلّ شبهة»، وذلك لأنّ الناس قد يتساءلون إن لم يكن والداها قد بعثا بها خارج المملكة لوجود مشكلة محددة، أي لوجود فضيحة يسعيان إلى إخفائها. وفضلاً عن ذلك، فإنّ الفتاة التي تعيش بمفردها تكون موضوعاً لكل الشكوك المتعلّقة بنمط حياتها وبالعلاقات التي ستقيمها هناك. فكانت استراتيجية سهير، بحكم حصولها على الدرجة الأولى في دراستها مع نتائج باهرة، الترشح للماجستير وبالتالي الحصول على وظيفة مُعيدة في الجامعة، ما يسمح لها بالتدريس مع مواصلة مسيرة الدراسة والحصول على منحة تمكّنها من مواصلة تعليمها في الخارج. عندها سيكون أبوها مضطراً إلى القبول بالأمر، وذلك بحكم المكانة التي حققتها ابنته في الجامعة: لن يكون لرفضه، بحسب منطق سهير الاستباقي، من مبرر، بل ربما يتعرّض للإدانة من طرف العائلات الثرية باعتباره «سلوكاً متخلّفاً».

في أثناء هذا التفاوض، تقوم الأطراف الحاضرة بحشد عدد من المرجعيات المعيارية. وفي الغالب، فإنّ الحجة الأساسية التي يستحضرها الوالدان لمنع بناتهنّ من العمل يرتبط بالتمايز الأخلاقي الذي مَفاده: أنّ نساء العائلات الوجيهة يجب ألا يكنّ مضطرات إلى العمل أو إلى التنقّل أو إلى التعرض للاعتداءات عندما يخالطن الرجال مثلاً. وعلى الضدّ من ذلك، فإنّ الأسرة يمكنها أن تترك الفتاة تشتغل باستحضار النجاح المهني: تكون العائلة مرموقة، إذا كانت ابنتها تحتلّ مكانة مهنيّة عالية. عندها يكون السؤال متعلّقاً بأي الوظائف ترتبط المكانة المرموقة التي تجعلها تتجاوز ضرورة الخصوصية الأخلاقي عبر حماية نساء العائلة، وهذا أمر مرتبط بالأشخاص الذين يهمّنا حكمهم الإيجابي علينا. وفي حالة سهير، فإنّ قيامها بوظيفة مُعيدة بالجامعة هو أمر له مكانة كافية لتمكينها من الدراسة في الخارج. وستكون بصحبة أخيها على وجه الضرورة[(475)]، لأنّ ذلك هو الشرط القانوني للحصول على المنحة التي تستطيع الاستفادة منها إن رأى أبوها عدم ضرورة صرفها في حوائجها بالخارج. وبهذه الطريقة، استطاعت سهير أن تصل مع أبيها إلى اتفاق يقبل به الطرفان.

إنّ المرجعيْن المعياريّيْن المذكورين ـ التميز الأخلاقي والنجاح المهني ـ لا يمكن أن يُعتبرا مقبولين إلا في ارتباطهما بالسمعة العائلية: فالتفاوض لا يتمثّل في مناقشة ما هو الأفضل من بين مرجعيّتيْن معياريّتيْن بحسب قناعات سهير وأبيها، ولكن هو أنّ نعرف أيّ مرجعية منهما ستساهم بصورة أكبر في سمعة العائلة بين العائلات الوجيهة في الرياض في هذه المرحلة المحدّدة. إن التصرّفات التي تُعتبر محترمة وتسمح بالتمتع بسمعة طيبة تتغيّر، ومن الأفضل ألا نظهر باعتبارنا «ليبراليين» جداً أو «تقليديين» جداً.

وظائف مرموقة ووظائف مهينة

أصبحت بعض الوظائف، التي كانت إلى حدود سنوات قليلة مضت معدودة من المهن المهينة للمرأة أو لعائلتها، مصدراً للوجاهة، كالاشتغال بالطب الذي كان في ما سبق عملاً غير لائق لأنه يستوجب الدخول في تفاعل مع الجنس الآخر، وأصبح اليوم عملاً محترماً. يرتبط موقف المحيط، وبالذات موقف الآباء، من عمل النساء بهيبة الوظيفة المعنيّة بين الأشخاص والعائلات المعدودين من المكانة الاجتماعية نفسها. ولا تنحصر العائلة في مكانة بشكل نهائي يتماهى معه أفرادها إلى الأبد؛ فذلك يمكن أن يتغيّر. ومن جهة ثانية، فإنّ مضمون التصرفات المقبولة يتغيّر هو الآخر. في مجتمع شبه الجزيرة العربية كانت النساء، قبل ظهور الدولة المركزيّة والطفرة النفطية، محرومات من ممارسة أيّ وظيفة، كان ذلك يرتبط بالوضعية العائليّة التي يتمتّعن بها. من ذلك أنّ بعض المهن كانت تُعتبر مهينة، وبالتالي لا تمارس إلا من لدن أشخاص ذوي مكانة اعتُبِرَتْ

متدنّية ـ عائلات من دون انتساب إلى قبيلة ـ أو عبيد أو متحدّرون من نسل العبيد ـ[(476)].

وقد تمت إعادة إنتاج بعض تلك التمايزات في السياق المعاصر، ووقع حصر بعض الوظائف في فئات محدودة من دون غيرها. فعلى سبيل المثال، لا يعمل في الفرق الموسيقية المختصّة بإحياء حفلات الأعراس وغيرها من الحفلات النسائية (المسمّاة «الطقّاقات») إلا السعوديات الزنجيات، كما تعملن أيضاً خادمات في تلك الحفلات نفسها، أو حرساً في الفضاءات النسائية. وعلى الرغم من أنّ هذا الوضع لا يرتبط بأي أساس قانوني، فإنه من المستحيل على «بنات القبائل» أن يمارسن أي وظيفة من هذه الوظائف التي تُعتبر متدنّية وغير لائقة. وكان التعليل الوحيد الذي تجده المستجوبات لذلك هو أنه داخل في باب «العيب». وفضلاً عن الخصوصية السعودية عبر حماية السعوديات المحفوظات من الأعمال المختلطة الذي تعيشه الأجنبيات (وهو أمر تمّ تناوله في الفصل الأول)، فإنه توجد هذه المرة أنماط أخرى في موضوع الفصل بين الجنسين تعتمد على مثل معدّل الدخل والمكانة العائلية والبعد العرقي بين النساء من ذوات الجنسية السعودية.

وعلى الرغم من ذلك كله، يتغيّر تعريف المهن المعدودة مهينة. فالحكم على وظيفة معيّنة يرتبط قبل كل شيء بالمحيط: فالأشخاص المنتمون إلى العائلة نفسها أو القبيلة نفسها، يمكن أن يردّوا الفعل بطرق مختلفة، وهو أمر يتسبّب في انقسامات بين أقارب يحكمون على الوضعية نفسها من خلال شبكات قراءة مختلفة. تشير عبير (وهي صحافية عزباء تبلغ 28 عاماً، وتنتمي إلى قبيلة بدوية مرموقة) إلى هذه الصراعات بين أطراف مختلفة من العائلة:

«بكل صراحة، يُسبّب عملي مشاكل لأقاربي ولعائلتي الممتدة، ولكنهم لا يصرّحون بذلك. فأن أكون صحافية هو مبدئياً بالنسبة إليهم عمل لا يقوم به إلا نوع معين من الناس. فكبار السن يقولون لي [...] إنّ هذه المهنة لا يمارسها إلا غير الأصيلين وهي ليست مجعولة للعائلات المرموقة.

ـ سؤال: من في العائلة يقول لك ذلك؟

ـ النساء المسنّات اللاتي يعشن في القرى خارج الرياض».

هكذا يبدو العمل الصحفي بالنسبة إلى بعض أفراد الأسرة الذين يحيون خارج الرياض عملاً مهيناً لا يناسب «بنت القبيلة»، وذلك خاصةً لأنّ ممارسة الصحافة تفترض تنقّلات وتفاعلات مع عدد كبير من الغرباء عن العائلة. إنّ الطريقة التي تصوغ بها «العجائز» هذا الخصوصية هي طريقة مهمّة بالمعنى الذي لا توافق فيه واقعاً لتقسيم المهام بحسب الفئات الاجتماعية، ذلك أنّ استحضار البُعد العِرقي يبدو هنا طريقة للتمايز عن الأسر ذات المكانة الاجتماعية الأدنى. تذكر عبير أنّ أباها له وضعية قويّة في العائلة إلى درجة تجعلها لا تأبه بآراء عمّاتها. وفي أثناء القيام بالبحث، كانت القيمة الاجتماعية للعمل تتفوّق لدى بعض الأوساط على معطى أن يكون العمل

مختلطاً أو غير مختلط. تشرح مها، 24 عاماً وصاحبة شهادة في فنّ الغرافيك من جامعة «الملك سعود» وأستاذة رسم في مدرسة خاصة، خلال لقاء معها أنّ عدم التسجيل في الطب قد خيّب ظنّ أبيها الذي كان ذا مستوى تعليمي عالٍ وكان يُشجعها على أن تصبح طبيبة.

كلّما اعتُبِرَ العمل مرموقاً، كلما أُحيلت مساوئ الاختلاط إلى الموقع الثاني. وعندما يكون العمل مهيناً، يظهر مشكل الاختلاط مجدّداً. فعلى سبيل المثال، تُمثّل وضعية الطبيب اليوم مصدراً للتميز والهيبة بالنسبة إلى السعوديات، بينما يصبح من الخطر التعدّي على الحدود بين الرجال والنساء أو بين السعوديين والأجانب عند ممارسة مهنة ذات مكانة متدنّية مثل التمريض[(477)]. ومن الملاحظ، أنّ الممرّضات السعوديات يحصلن على أجور مُجزِية قصد جعل هذه المهنة أكثر جذباً، على الرغم من أنها تُعتبر غير لائقة نسبياً ومعرّضة كثيراً للاختلاط.

خاتمة: نظام عائلي قابل للمفاوضة

إذا كانت نشاطات الفتيات المدينيات خاضعة لجملة من القيود المرتبطة قبل كل شيء بمحيطهن العائلي، فإنّ هؤلاء الشابات يستطعن التفاوض بشأن الدخول إلى نمط حياة مختلف، وخاصة عبر الحصول على دخل مستقل. تذكر أغلب المستجوبات: أنّ أهاليهنّ يفرضون عليهن قائمة من الممنوعات من دون الإحالة إلى قناعات تتعلّق بما هو حسن أو سيِّئ، ولكن باستحضار ما يعتقدون أنه السلوك الأكثر تلاؤماً مع نظرة الآخرين (وهؤلاء الآخرون يتم تعريفهم بطرق مختلفة). وفي أثناء هذه المفاوضات، يتم استثمار انبثاق عملية التصنيف وشرعنتها بمفردات التحضّر، فضلاً عن «الحداثة»، بما أنّ المطلوب هو العمل على شجب كل ما هو «رجعي». تتعلّق المفاوضات أساساً بتحديد السلوكيات التي من الجيّد أن تلتزم بها الفتاة السعودية في الفضاءات العامة بالمدينة. ويمكن لهذا الحدّ أن يتنقل في هذا الاتجاه أو ذاك، بحيث تلعب الفتيات المدينيات دوراً في هذه العملية عبر إقناع محيطهن بأنّ عدم اتّباع سلوك معيّن هو في أيّامنا هذه أمر مشجوب أكثر من اتّباعه من طرف عائلة مثل عوائلهن غير الراغبة في ألا تُتهم بـ «التخلّف». يُمكن الفتيات الحضريّات أن يُوظّفن مفهوم السمعة ـ القائم على ضرورة الامتثال وعدم الوقوع وعدم لفت الانتباه ـ كمصدر للاستلهام، حتى وإن مثّل أولاً، وفي أغلب الوضعيات، عائقاً يصطدمن به. وهكذا، فإنهنّ يتفاوضن داخل النظام العائلي أكثر مما يقمن بتقويضه على عكس ما يقع في سياقات أخرى[(478)].

تبعاً لهذه العملية، وبصرف النظر عن الخصوصية التي هي أمر بارز في الرياض مقارنةً بمدنٍ أخرى مثل جدّة أو الخُبر، فإنّ كثيرات من المستجوبات يصفن الرياض باعتبارها المكانَ الذي يتمّ فيه قبول النشاط المهني والطلابي للفتيات أكثر من المدن الأخرى. إننا أمام مركز النشاط الاقتصادي للمملكة، وقد أصبح من الطبيعي فيها ـ بمعنى من المعاني ـ أن تدرس الفتيات، ثم يبحثن عن عمل ويتنقلن تبعاً لذلك بمفردهن بصحبة سائقين. تقول فاطمة، وهي امرأة مطلّقة من حائل، تبلغ 28 عاماً وتشتغل في بنك لتستطيع الإنفاق على دراستها الماجستير في الرياض: «لقد كان لي في حائل سمعة سيئة، إذ كان الناس يقولون عني إنني رجلٌ ولست امرأة. كانوا يقولون ذلك لأنني أخرج وأعود بمفردي، أركب الطائرة بمفردي، أدرس وأعمل في الوقت نفسه، وطلّقني اثنان من الأزواج [...] أحبّ الرياض لأنها «منطقة عملية». تعمل وتكسب المال وتصرف نقودك وفي مناطق أخرى، إلى هذه اللحظة، فإنّ الزوج هو من يذهب إلى السوق وليس المرأة».

إنّ ملاحظات فاطمة حول الرياض ليست ملاحظات معزولة، فعدد من المستجوبات اللاتي قدمن إلى الرياض للدراسة أو للنشاط المهني يذكرن أنه، بصرف النظر عن الجوّ الصارم، بل الجوّ المتشدّد الذي يسود المدينة، فإنّ لهنّ فرصاً أعظم من الأماكن الأخرى، كما إنّ طموحاتهنّ تصطدم بسوء فهمٍ أقل ممّا تصطدم به في المدن الأخرى. فالفتيات يتزوّجن في سنّ متأخرة، وهو أمرٌ أكّدته لي المستجوبات من المنطقة الشرقية اللاتي

قدمن لمواصلة دراساتهن العليا في الرياض، واللاتي التقيتُ بهنّ في الجامعة في شهر أيار/مايو من سنة 2007[(479)]. لقد أصبح كثير من النماذج النسائية الجديدة المميزة بممارسة مهن ذات أجر أمراً شائعاً، بينما يمكن هذه السلوكيّات في مدن أخرى أن تُعتبر «رجالية»، وهذا ما ذكرته فاطمة أعلاه.

وهكذا، فإنّه على الرغم من أنّ حركة النساء هي أمر مؤطّر بكثافة ومحصور في فضاءات مغلقة ولا يجوز دخولها إلا لقلّة قليلة، فقد ولّد تكاثر هذه الفضاءات داخل المدينة واقع تزايد التنقلات النسائية. ولذلك نجد أنّ النساء هنّ «مرئيات» بصورة متزايدة في المدينة، وعلى الطرقات وداخل مراكز التسوّق وفي أماكن عمل مختلفة. وقد كان هذا الحضور موضوعاً للـ «تطبيع» بمعنى الكلمة. فمن جهة أولى ، أصبح هذا الحضور أمراً عادياً، ومن جهة ثانية ، ساهم الحضور في إعادة تعريف السلوكيات المقبولة في المجال العام بالنسبة إلى الفتيات السعوديات.

الفصل الخامس

النشاط المهني باعتباره نمط حياة، وتحقيق الذات باعتباره غاية

لا ينحصر النشاط المهني في اختيار عقلاني من لدن الشابات السعوديات للوصول إلى حرية الحركة. يتعلّق ذلك أيضاً بمشروع أكبر لتنظيم وجودهنّ. وعلى الرغم من أنّ الدخول إلى الفضاءات العامة هو أمر ثمين ويحمل مخاطر، فإنّ أغلب المستجوبات يُعبّرنَ بصورة قويّة عن رغبتهنّ في اعتماد نمط حياة يختلف عن نمط الجيل السابق، وذلك عبر ممارسة عمل وظيفي أو على الأقل ممارسة نشاط خارج المنزل، حتى وإن كان تطوّعياً. فأغلب النساء ليس لهنّ قدرة على الحصول على عمل بحكم المعدّل المرتفع للبطالة بين النساء السعوديات، خاصةً منهنّ اللواتي ليس لديهن شهادة جامعية. وفي انتظار الحصول على وظيفة، تقوم كثيرات من النساء بمواصلة ما انقطع من دراستهن أو يُكثّفن من التدريب في معاهد خاصة.

ينطلق هذا الفصل من ملاحظة مفادها: أنّ كثيرات من المستجوبات ـ خلال المحادثات معهن ـ قد أكّدن أهدافاً من مثل النجاح المهني أو تحقيق الذات. سنقوم في الجزء الأوّل بتحليل الطريقة التي تصوغ بها المستجوبات نشاطاتهن في رواية سردية. وتختلف التأويلات التي يصرّحن بها خلال المقابلة أمام السائلة عن التعليلات التي يقمن بحشدها خلال تفاوضهن مع المحيط العائلي. وسنقوم في الجزء الثاني بإعادة وضع هذه الصياغة القصة في سياق أوسع، إذ سنصف الفضاءات التي يتمّ فيها تطوير الشخصية باعتبارها خطاباً يُهيكل حياة المستجوبات، كما سنقوم بتحليل كيفية تبنّيه من لدن الشابات المدينيات. ويُنتج التطوّر الشخصي في مستوى المستجوبات آثاراً مزدوجة، تتراوح بين شرعنة النشاطات المستقلة، والقراءة النفسانية للمشاكل.

النشاط المهني وتحقيق الذات

العمل كي «أعرف مَنْ أنا» «تحقيق الذات» أو «النجاح الشخصي»[(480)] هو ما يشكّل، على ما يبدو، الطريقة التي تُفكر بها المستجوبات في أنفسهن كأفراد في مجتمع، وهو ما يقوم بصياغة سرديات حياتهن وتأويل تجاربهن وتَمثُّل المستقبل. وهكذا، أكّد عدد من المستجوبات «حاجتهن» إلى العمل لتحقيق ذواتهنّ. قالت إحدى الموظّفات في الجمعية (أ) في أثناء الاستجواب، منال، 22 عاماً، وتعمل في مصلحة العلاقات العامة في الجمعيّة منذ عام ونصف، ما يأتي:

«في البداية، لم يكن لي شخصيّة، لم أكن أعرف ما أريد، ولذلك أردت أن أعمل. أريد أن أعرف ما أريد حقاً. أعمل كي أعرف من أنا، وكي أؤكّد شخصيتي. في البداية، كنت لا أكلّم أحداً في مكان العمل، كنت خائفة من التعرف إلى الناس خارج الوسط العائلي. هنا، تعرّفت إلى أشخاص كثيرين. قبل أن أعمل [...] لم أكن أعرف كيف أنظّم وقتي وأهدافي».

لا يعكس هذا المقطع من الاستجواب الدوافع الأولى لمنال، وذلك خلافاً لما تصرّح به: فهي تعيد «المابعدي»، تعيد بناء سيرة متناغمة مبنية بفضل الحصول على عمل وظيفي يقسّم سيرتها الذاتية إلى «ما قبل» و«ما بعد». وبحسب روايتها للأحداث، فإنّ الغاية التي تبحث عنها من خلال ممارسة مهنة كانت التعرّف إلى ذاتها بصورة أفضل. وقد ذكرت في باقي الاستجواب أنّ العمل خارج المنزل هو أمر قد انتزعته من والديها بعد مفاوضات شديدة وبعد فترة دامت سنة بقيت خلالها معزولة، عقوبةً لها على علاقة حبّ اكتشفها والداها. فقد جاء صديقها طالباً يدها للزواج وزاعماً أنه لا يعرفها، ولكنّ والديها عَلِما عبر شخص آخر بأمر العلاقة التي كانت تربط ابنتهما به، والحال أنّ المفترض فيمن سيكونان زوجين ألا يتعرّفا إلى بعضهما من دون علم عائلة الفتاة[(481)]. ولكي تستطيع مقاومة العقوبة التي أنزلها بها والدها، كانت منال تمضي اليوم نائمة وتقضي الليل على شبكة الإنترنت. والظاهر أنها قد فكّرت في العمل لتخرج قبل كل شيء من هذه الوضعية التي لم تعد تتحمّلها، وأنّ ذلك هو السبب نفسه الذي حمل والديها على القبول. من المهم أن تقوم «منال» «مابعدياً» بتأويل هذا القرار بالعمل باعتباره نتيجة لرغبة في معرفة الذات بصورة أفضل، رغبة في التعلّم والتنظيم وضبط الأهداف، ورغبة في أن تكون ذات كفاءة.

لم تكن هذه المقابلة معزولة: فقد كان معجم التنمية الشخصية مستعملاً من لدن المستجوبات خلال لقاءات كثيرة. تقول أريج وهي موظّفة في الأمن تبلغ ثلاثين عاماً: «لقد ساعدني العمل على اكتساب الثقة في ذاتي، وفي معرفة كيف أتصرّف مع أشخاص مختلفين. توجد أشياء كثيرة لا نتعلّمها في المدرسة. كما ساعدني التنظيم في العمل على تنظيم حياتي الخاصة».

وقالت سديم، وهي امرأة تبلغ 34 سنة تشتغل معلّمة مختصّة وتعمل في الجمعية (أ): «أريد أن أتعرّف إلى نفسي بصورة أفضل وأن أستغلّ وقتي، ليكون منظّماً. لا أحبّ وقت الفراغ غير المنظّم».

تحدثت المستجوبات كثيراً عن حالة الاكتئاب، حالة نضج أو حالة انتشاء أو تحقيق للذات، وهو ما يحيل إلى خلط يميّز التطور الشخصي، ويتمثّل في انتشار بعض المعطيات من علم النفس في نسخة مبسّطة. فالأهداف المحقّقة للصحّة العقليّة من جهة أولى ، و«النجاح في الحياة» (الاجتماعية والمهنية) من جهة ثانية ، مختلطان بشكل من الأشكال، والحال أنّ الغاية الثانية لا تنتمي إلى مجال علم النفس، وهو ما درسته في السياق الأمريكي «إيفا إلّلوز» ((Iva Illouz [(482)]. تروي كثيرات من المستجوبات حياتهنّ على شكل قصة علاجية[(483)]، وذلك بالمعنى الذي يُردن فيه ترجمة مشاكلهن بمفردات التطوير الشخصي. وتُخبرنا هذه الصياغة لقصص حياتهنّ حول النوع الخاص للعلاقة بالذات اللاتي يُنتجنها، والإشكاليات التي تفكّرن في أنفسهن من خلالها[(484)].

العمل في القطاع الخاص نقيض «لرتابة» القطاع العام

إنّ إحدى الغايات الأساسية للنشاط المهني كما تصوغه المستجوبات هو التجديد، التقدم، الازدهار، غياب الركود مقابل «الرتابة». تقول هدى، وهي صحافية تبلغ من العمر 27 سنة: «منذ أن كنت صغيرة أحببت العمل، لم أكن أحبّ العمل «التقليدي»، العادي، الرتيب. كانت أخواتي الأكبر سنّاً قد درسن موادّ نظرية وأصبحن مدرّسات. أنا أحبّ التحدّي».

تصف أغلب المستجوبات العمل في القطاع العام بالـ «رتابةً»: فجيل الأمّهات، اللاتي لم تشتغل منهنّ إلا نسبة قليلة، لم يعرف إلا وظيفة المعلّمة أو الإدارية في مدرسة عامة، كانت فرص العمل لديهنّ كثيرة وظروفها مغرية. أمّا اليوم، فإنّ حصول شابّة حاصلة على شهادة من «كلية التربية» على وظيفة هو أمر صعب، بل مستحيل. فبالنسبة إلى العمل كمعلمة، يمكن شابة تحمل شهادة أن تعمل في مدرسة خاصة حيث تبلغ أجرتها حوالى 2000 ريال في الشهر (أي حوالى 400 يورو) نظير سبع ساعات عمل يومياً، يُضاف إليها إعداد الدروس وتصحيح الأوراق. ويكون الأجر في القطاع العام ضعف ذلك مرتين على الأقل ـ في بداية الحياة المهنيّة مع زيادات منتظمة ـ كما ينتهي الدوام اليومي أبكر من القطاع الخاص. ولذلك يختلف القطاعان العام والخاص من حيث ظروف العمل اختلافاً كبيراً. وعلى الرغم من ذلك، فإنه في هذه الفترة لا يوجد تقريباً أي عمل في المدارس الحكومية الموجودة في المدن الكبرى[(485)]. ولا تستطيع معلّمة تبحث عن عمل بأي تكلفة في القطاع العام أن تجد في الغالب وظيفة إلا في القُرى البعيدة عن مقرّ سكنها،

مع تلك الصعوبات كلها التي يمكن تخيّلها في مستوى النقل، كما فقدت هذه المهنة مكانتها التي كانت تتمتع بها. تُعتبر مهنة التدريس مهنة مثالية بالنسبة إلى السعوديات، وذلك لعدة أسباب: فهي تتواءم مع دور من الأدوار «الطبيعية» للنساء اللاتي يصبحن، لأنهنّ أمّهات، «مربّيات الأجيال» بحسب التعبير الشائع؛ إن التعليم ونقل المعرفة هو أمر مُقدّر جداً في الإسلام؛ ويسمح التدريس بالعمل في مجال مفصول عن الرجال، ومحكوم بقواعد انضباط صارمة، بما فيها على المربّيات، وبالتالي فإنّ ذلك يجعل من هذه الوظيفة بعيدة عن المسّ بالسمعة. ويكون توقيت الشغل متوافقاً مع العمل المنزلي.

ترفض أغلب المستجوبات هذا النمط من الحياة المهنية، وهي طريقة تمكّنهنّ من التمايز عن الجيل السابق، كما تسمح لهنّ بأن يظهرن كمجبورات على عدم العمل في التعليم، وذلك لأنّ القطاع العام لم يعد قادراً على توظيف كل صاحبات الشهادات الباحثات عن عمل. فمن بين التخصّصات الجامعية تُعَدُّ اللغة الإنكليزية والحاسوب ـ ويُطلب التمكّن فيهما للعمل في المؤسسات أو في القطاع البنكي ـ من أكثر التخصصات المطلوبة في الجامعة، وبحسب أقوال كثيرات من المستجوبات، فقد أصبح التسجيل فيهما صعباً جداً[(486)]. كانت كلمة «روتين» المنطوقة باللغة الإنكليزية تتكرّر بصورة دائمة في المقابلات، وكانت المستجوبات غالباً ما يصفن جُهد المدرّسة أو الأستاذة بطريقة سلبية جداً[(487)]. والعمل على تجنّب «الرتابة» هو أحد القيم التي تطلبها المستجوبات من الشغل. تقول «سديم»، وهي مدرّسة مختصّة في القطاع الخاص تبلغ 34 عاماً:

«هنا، يقوم المكان بتطوير الموظّف. لا توجد رتابة والعلاقات بين الزملاء جيدة. يحاول المراقبون أن يجعلوك تتطوّر وينبئونك بالنقاط الإيجابية والنقاط السلبية في ما تفعل».

«أحبّ أن أعمل لأتطوّر ولأتعلم أكثر. لا أريد أن أكون مدرّسة. أحبّ الإبداع، العمل الحرّ، هناك حيث يوجد هامش من الحرية للإبداع». [مرام، موظفة في القطاع الخاص، 28 عاماً].

«أحبّ أن أعمل في مؤسّسة أستطيع فيها أن أتطوّر، مؤسّسة تهتمّ بمستوى الموظفين. كما أحبّ العمل في البنك. لا أريد العمل في القطاع العام حيث الرتابة». [هديل، طالبة في تخصص الحاسوب في فترة القيام بالمقابلة، عملت بعد ذلك بسنتين في البنك].

إنّ هذا الاستحضار المُحَسَّن للقطاع الخاص يقابل القطاع العام الذي تُراكم المستجوبات في شأنه العبارات الناقدة:

«الناس متقاعسون، لا يحبّون العمل، لا يوجد تطوّر. الأهم بالنسبة إليهم هو العودة من العمل في أقرب وقت ممكن وهم ليسوا جديين في أعمالهم». [سديم، مدرّسة، 34 سنة].

«في ما سبق، لم يكن يوجد إلاّ تغيير مادي، فالتغييران الاجتماعي والمعرفي لم يأتيان إلا الآن. أختاي تبلغان الأربعين من العمر، لقد درستا ووجدتا عملاً وتزوجّتا وأنجبتا أطفالاً وهذا هو كل شيء. لم تكونا تبحثانِ إلا عن الأمان والاستقرار. أمّا أنا فأرفض العيش في عالم ضيّق وأرغب في تغيير العمل والاشتغال في مؤسّسة وأن أواجه التحديّات». [حصّة، معيدة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 28 عاماً].

طبع هذا النمط من الخطاب الذي يقابل بين القطاع العام والقطاع الخاص عدداً من المقابلات، وذلك على الرغم من أنّ بعض المستجوبات كنّ يبحثن عن «الاستقرار في العمل» الذي هو خاصية تتوافر أكثر في القطاع العام، وعلى الرغم من أنه تبعاً لذلك لم تتردد بعض المستجوبات اللاتي وجدن فرصة للعمل في القطاع العام كثيراً قبل ترك وظائفهن في المؤسّسات الخاصة، بحكم الظروف الأفضل التي مُنحت لهن. يتم الربط بين القطاع الخاص وبين التطور والحرية والحركة والتجديد، في حين أنّ القطاع العام لا يؤدي إلا إلى الرتابة والخمود والانضباط. يوجد في أغلب مَواطن العمل في القطاع العام كثير من الصعوبات لإبراز الذات، وهو أمر يُذكّر الشابات المدينيات بجوّ المؤسسات التعليمية العامة التي يطمحن إلى الهروب منها. وفي القطاع الخاص تكون القيود أكثر خداعاً، ذلك أنّ الشابات المدينيات يكنّ جاهزات إلى الالتزام بشعارات التقدّم والتقويم والتنافس وإظهار كفاءاتهن باسم الرغبة في النجاح المهني الذي يتم النظر إليه باعتباره ـ في الوقت نفسه ـ غايةً في ذاته، وباعتباره أيضاً وسيلةً للنجاح.

غير أنّ العمل في القطاع الخاص يعني القبول بتوقيت للعمل يكون أكثر وقتاً وبراتب أقلّ. ولهذا الأمر أيضاً ثمنٌ من ناحية السمعة في الحالة التي يكون فيها مكان العمل مختلطاً. تُظهر الطريقة التي تفسّر بها المستجوبات تفضيلَهن للقطاع الخاص بمفردات النجاح والتطوّر الذاتي ـ على الرغم من ظروف العمل الأقل امتيازاً ـ مسحة أيديولوجية. ولا يُقصَدُ بمصطلح الأيديولوجيا هنا ذريعة يلوّح بها المهيمِنون لضمان موافقة المهيمَن عليهم على العمل، ولكنّها تصوّر يستند إليه أغلبية الفاعلين، سواء أكانوا ضعفاء أم أقوياء، «لتصور سير عمل النظام الذي ينغمسون فيه، وتصور مزاياه وأنماط استعباده»[(488)]. أبحاث أُجريت في «علم اجتماع العمل» أبرزت كيفية استعادة الطريقة التي يتمّ فيها تحقيق الذات ـ وهو مفهوم وُضع لنقد الرأسمالية والمادية في الستينيات من القرن الماضي ـ من قِبَل الأيديولوجيات الإدارية التي تُرجمت ونُشرت في عالم المؤسسات: «يُصبح العمل فرصة لمواجهة الذات، مكاناً لتحقيق مثال الذات، قصّةً بين ذاتي وذاته، عبر النشاط المهني»[(489)]. بالنسبة إلى الشابات المدينيات في الرياض، تأخذ هذه الوضعية معنى مخصوصاً بسبب تشكيل القيود التي يجدن أنفسهنّ داخلها. إنّ التمكّن من

استقلالية أكبر ـ وهي مفردة لا تستعملها المستجوبات ـ هو أمر تتم صياغته بمفردات تحقيق الذات من خلال أداء ممارسة عمل أكثر حيوية في القطاع الخاص، على الرغم من أنهنّ قد يُمارسن وظيفة لا تتوافق مع مؤهلاتهنّ وغير مُجزية في الأجر أيضاً.

الإرادة في «أن يصبح المرء شخصاً مُهمّاً في المجتمع»

لا تُشجِّع التنمية الشخصية نضوج الذات أو تحقيقها فحسب، بل تخدم كذلك النجاح المهني، عبر نماذج أولئك الذين «نجحوا». تُعبّر كثيرات من المستجوبات عن رغبتهنّ في التميّز، وأن «يصبحن شخصيات استثنائية» من خلال الحياة المهنيّة أو الكتابة أو بعث مشروع صغير. وتذكر بعض المستجوبات صراحةً أنهنّ يبحثن عن ارتقاء اجتماعي عبر الحياة المهنيّة. ذكرت هالة، وهي إحدى المستجوبات، شابة تبلغ 24 عاماً وتعمل سكرتيرة في قسم (نسائي) للموارد البشرية في مؤسسة نسائية خاصة (تملكها مجموعة من الأميرات): أنها تمتلك «مخطّطاً» لحياتها المهنية. تنتمي هالة إلى أسرة تتحدر من قبيلة بدوية وتسكن حي «البديعة»، وهو حي للطبقات الوسطى والفقيرة. يشتغل أبوها ضابطاً في الشرطة، أمّا أمها فهي معلّمة في مدرسة ابتدائية عامة. وقد أكّدت خلال المقابلة:

«مخططي منذ بداية الدراسة هو أن أتقدّم خطوة خطوة لبلوغ منزلة محترمة في المجتمع. أتمنّى أن أدرس الماجستير وأن أنجز أطروحة دكتوراه في تخصّصي، أو أن أكون مديرة قسم الموارد البشرية».

للوصول إلى غايتها، كانت تُنفق مرتّبَها الذي لم يكن مرتفعاً وذلك للقيام بدورات تدريبية:

«يوم العمل هنا يمتدّ من الساعة الثامنة صباحاً إلى الرابعة مساءً. أتقاضى 2000 ريال (حوالى 400 يورو)، يُضاف إليها 300 ريالٍ (60 يورو تقريباً) باعتبارها تعويضاً عن مصاريف التنقل. آتي إلى العمل مع سائق الأسرة. أقوم بادّخار جزء من راتبي وأنفق الباقي على نفسي وعلى دفع مصاريف الدورات التدريبية».

إنّ هدف المسيرة المهنية وتغيير العمل أكثر من مرة ـ مثلما عبّرت عن ذلك كثيرات من المستجوبات ـ هو الوصول إلى مكانة أفضل ومنزلة محترمة في المجتمع. ففي أيامنا هذه، تقوم وسائل الإعلام بالاحتفاء بالسعوديات اللاتي نجحن في حياتهن المهنية، وهو أمر من المؤكّد أنه قد صار موضوعاً تسعى الفتيات إلى اتباعه، بالإضافة إلى إرادة الوصول إلى مستوى معيّن في عملية الاستهلاك.

ليست هالة حالة وحيدة: كثيرات من الشابات المدينيات ينفقن رواتبهن للقيام بدورات تدريبية في اللغة الإنكليزية والحاسوب وتطوير الشخصية، وأصبحت المعاهد الخاصة للتدريب قطاعاً

اقتصادياً يشهد نمواً سريعاً. أكّدت كثيرات من المستجوبات اللاتي يعملن في البنك أنهنّ قد اخترن هذا القطاع بسبب الأجور المرتفعة التي يقدّمها، وهو ما يسمح لهن بالادّخار، خاصةً بهدف تمويل دراستهنّ التي تتمّ في الوقت نفسه أو بعد سنوات أو على أمل أن يذهبن إلى الدراسة في الخارج، وهو أمر نادر. يتمّ صرف الراتب للقيام بدورات تدريبية أو للقيام بدراسات موجّهة لتطوير الحياة المهنيّة. فتصبح التطوّرات على الصعيدين الشخصي والمهني في حدّ ذاتها ـ باعتبار الاثنين مترابطين بطريقة متناسقة ـ أهدافاً للوظيفة. أفصحت هُدى [صحافية، 27 سنة] عن رغبتها في مغادرة البلاد التي تفتقد، بحسب رأيها، الفرص المهنية:

«لا أتصوّر أنّني سأبقى أمارس العمل الصحافي باعتباره مهنة رئيسة وذلك بحكم غياب إمكانيات التطوّر، فلا توجد امرأة استطاعت أن تكون رئيسة تحرير. أريد إنجاز الماجستير في الإعلام، وأن أدرّس بعد ذلك في الجامعة. كما أرغب في تجربة الحياة في ثقافة أخرى، وفي استعمال الإنكليزية، علّي أن أذهب إلى كندا». لا شك أن بعض هذه الطموحات صعبة التحقيق، خاصة منها تلك المتعلّقة بالسفر للدراسة في الخارج. ولكن من المهم ملاحظة أنّ كثيرات من المستجوبات ينجزن مخططات لحياتهن المهنية، موضوع إرادة وتخطيط للمستقبل، بينما يكون مشروع الزواج أكثر ضبابية بحكم أنّ المبادرة ليست بأيديهنّ. وتسوّق الشابات لأنفسهنّ على اعتبار أنهن خبيرات، والحال أنّ كثيراً من الأوراق ليست بين أيديهن، بدءاً من اختيار العمل، وذلك لأنّ تدخلاً بسيطاً من أولياء أمورهنّ يمكن أن يمنعهنّ منه. إنّ هذا التخطيط للذات في المستقبل يمكن أن يتمّ تأكيده عن طريق شكل أسلوب المقابلة الذي يتمّ من خلاله حثُّهنَّ على رواية حياتهنّ كقصة، وهو ما يدفعهنّ إلى تقديم ماضيهنّ ومشاريعهنّ بطريقة تعطي الانطباع بالوحدة والتناسق[(490)]. وفضلاً عن ذلك، فإنّ التفاعل مع مستجوَبة تمّ تنميطها على أساس أنها شخصية طموحة تُعدّ أطروحة «دكتوراه»، يمكن أن يؤكّد نزعة المستجوبات إلى تقديم أنفسهنّ باعتبارهن «محترفات شابات» يخطّطن لحياتهن المهنية، وتمثّل المهنة بالنسبة إليهن أولوية. من الناحية العملية، فإنّ بين الشابات الحضريات اللاتي لا يحتجنَ إلى رواتبهن، وعلى الرغم من الأهمية التي يولينها للعمل في الظاهر بحثاً عن «النجاح»، فإن معدّل التقلّب (Turnover) يبقى مرتفعاً: كثيرات منهن يتوقّفن عن العمل لأسباب مختلفة هي في الأغلب عائلية، من دون بذل مجهود لتبرير ذلك بعبارة «كنت متعبة» ويستأنفن أعمالهنّ لاحقاً.

إنّ عملية التخطيط مستقبل مهنيّ باهر، والرغبة في الخصوصية عبر هذا النمط من الاكتمال، تُشكّل أيضاً قصص الفتيات المدينيات اللاتي يشتغلن في المجال الإسلامي. توجد داعية معروفة تتمتع بنوع من الشهرة في المجتمع النسائي[(491)]: وتعرفها السعوديات ـ على الأقل أولئك

المتعلّمات ـ وبعض منهنّ يشترين كتبها أو يتردّدن على موقعها على شبكة الإنترنت. إنها «غادة» البالغة 30 عاماً، وهي داعية تعرف انتشاراً كبيراً. في أثناء الاستجواب، في سنة 2007، كانت «غادة» مديرة لموقع إسلامي للمشورة في المجالات «الاجتماعية والتربوية والنفسية والدينية» الخاصة بالنساء. كما كانت تقوم بالتنسيق بين ما يقارب المئة من المستشارات المكلّفات بالإجابة على وجه التطوّع عن الأسئلة المباشرة. إنّ هذه المكانة هي تتويج لالتزام قديم: ففي أثناء فترة دراستها الثانوية والجامعية في مدينة ذات كثافة سكانية متوسّطة تتحدّر منها، كانت «غادة» تحضّر حلقات تعليم القرآن الذي أتمّت حفظه. وبعد ذلك أصبحت مديرةً للقسم النسائي في مركز تعليم القرآن، ومديرةً للجمعية الخيرية ولمعهد الشريعة الذي يقوم بإعداد الداعيات. وبعد ذلك طلبها داعية من الرياض للزواج، فقبلت طلبه وسافرت للعيش في الرياض. وعندما سألتُها عن كيفية انطلاقتها، شرحت لي ذلك كما يأتي:

«عندما كنت طفلةً كنت أقرأ كثيراً وأتساءل: كيف يمكنني أن أتميّز عن الآخرين (بالمعنى الإيجابي). قمت ببعض الدورات التدريبية، وبدأت النشاط في العمل الدعوي. قمت بإلقاء محاضرات [...] وكانت محاضراتي الأولى [...] في قاعة الصلاة بالمعهد، وفي مركز تحفيظ القرآن وفي الاجتماعات العائلية. وبعد ذلك بدأت في الإشراف على إحياء بعض المناسبات، وإدارة بعض اللقاءات مع مُحاضِرات». وأضافت لاحقاً في المقابلة:

«هدفي في الحياة هو أن أكون «إنسانةً فاعلة»، أن أدعوَ الناس إلى الخير، وأن يتذكّرني الخلق بعد موتي».

إنها تقوم في هذا الموضع بالمزاوجة بين السجل الديني وسجل التنمية الشخصية، وذلك بقصد تمثّل مستقبل مطبوع بالحظوة.

من أين تأتي تلك الدلالات الملتصقة بالنشاط المهني، بين الفتيات الحضريّات، باعتبارها وسيلة للنّجاح الشخصي ولتحقيق الذات ولاكتشاف «حقيقة» الذات في مجتمع كان العملُ الوظيفي فيه مُزدَرىً إلى وقت قريب[(492)]؟ إنّ التنمية الشخصية ممكنة ـ ضمن أشياء أخرى ـ من خلال محاضرات غالباً ما تنظّمها مؤسسات وجمعيات دينية.

التنمية الشخصية واعتماداتها

خطاب أُلقِي في فضاءات دينية نسائية

تمرّ عملية التنمية الشخصية عبر الفضاءات الدينية النسائية (الأقسام النسائية في المؤسسات والجمعيات الإسلامية، جمعيات ومواقع على الإنترنت أنشأها دعاة، مراكز تحفيظ القرآن). وأحياناً تأتي في سياق سياسي أوسع يكون فيه الالتجاء إلى مختصّ نفسي (Psychologisant) أمراً متواتراً، وهكذا فإنّ الخطاب الرسمي للإصلاح يقدّم بعض المتشددين الإسلاميين باعتبارهم منحرفين «فئة ضالة» يعانون مشاكل نفسية[(493)].

إنّ حماسة مختلف الفاعلين في الحقل الديني الإسلامي للتنمية الشخصية، وذاك ليس حكراً على العربية السعودية، لم يسبق أن كانت موضع دراسة إلا في ما ندر[(494)]، وأندر من ذلك مقاربتها عبر النوع. تساهم المؤسسات والمنظّمات الدينية النسائية في انتشار خطاب إسلامي للتنمية الشخصية، أو خطاب ذي مسحة إسلامية، يُعتبر مفارقاً للسياسة ولكنه يساهم واقعياً في توسيع حقل الممكنات وفي دعم أنماط حياة جديدة للنساء. ينتشر هذا الخطاب بواسطة المحاضرات والدورات التدريبية والكتب التي تباع في المكتبات والمحلات التجارية وخدمة النصيحة عبر الهاتف. وهكذا، تقوم مؤسسة دينية ضخمة هي «مشروع ابن باز لمساعدة الشباب على الزواج»[(495)] مرات عديدة في الشهر باستدعاء أصحاب الشهادات من حملة العلوم الشرعية أو في علم النفس لإعطاء محاضرات في التنمية الشخصية، وتكون موجّهة إلى النساء على وجه الحصر. وتلقى هذه المحاضرات نجاحاً لافتاً؛ إذ يمتلئ المدرج الكبير ما يضطر بعض النساء إلى الجلوس على الأرض أو في الممرّات. وتتناول الموضوعات المطروقة في المحاضرات أو في الدورات التدريبية ثلاثة محاور: أولاً ، معرفة الذات («هل تريد أن تعرف أكثر عن نفسك، أن تتعرّف عليها بصورة أفضل؟»)[(496)] ثانياً ، العلاقات والتواصل مع الآخرين، («فنّ التحاور الأسري» و«السعادة الزوجية»). ثالثاً ، تنمية القدرات الشخصية («الثقة بالنفس»)[(497)] وذلك عبر التركيز على مناهج «أولئك الذين نجحوا»، «كيف يمكن تحديد أهداف ووسائل للوصول إلى ذلك»، «كيف نتصرّف في أوقاتنا»[(498)]. في المراكز النسائية لتحفيظ القرآن، يتوجّه برنامج التنمية الشخصية الإسلامي بصفة خاصة إلى «فتاة اليوم»[(499)]، وذلك حول موضوعات مثل «كيف يمكن أن تكوني فتاة إيجابية» (مؤسسة مكّة الواقعة في «البديعة» بالرياض، مجموعة الفتيات، 2007). إنّ الرسالة الموجّهة إلى الجيل الجديد هي عقلنة وجودهن والتخطيط له، وهو ما عبّرت عنه غادة (داعية تبلغ 30 عاماً، وتعمل مديرة القسم النسائي بموقع ديني على الإنترنت) قائلة:

«إنّ الأمر يتوقّف على الجمهور. ففي الندوة العالمية للشباب الإسلامي[(500)] توجد عدة داعيات، ولذلك أذهب للحديث إليهن في مناهج الدعوة. وفي مراكز تحفيظ القرآن؛ حيث أكون في حضرة طالبات جامعيات، أقوم بتوجيههن إلى كيفية تحديد أهداف في حياتهن. فعلى سبيل المثال، توجد في اجتماعات العائلة نساء مسنّات

أحدّثهنّ عن مناهج حفظ القرآن، والعلاقات العائلية والعطاء والتجربة». ويتم تنظيم لقاءات «مخصصة للفتيات فقط» بحضور أشهر الداعيات: يروين لهن، انطلاقاً من تجاربهن الشخصية، كيف يمكن أن تصبح إحداهنّ داعية مشهورة وامرأة مثالية.

تعمل هذه المحاضرات على النهوض بممارسات الذات ـ التعرف إلى الذات بواسطة النفس، تشجيع التحوّل الذاتي[(501)] ـ التي يمكن نعتها بالنزعات الفردانية. ولكن هذا المفهوم مُدانٌ بشكل قاطع من لدن الداعيات عندما يتحدّثن عن «حقوق المرأة في الإسلام». فهنّ يرددن أنّ الأولوية هي لدور النساء في أسرهنّ. كما إنّ مفهوم الفردانية هو في الغالب موصوف بكونه «غربياً» يعمل على «تفكيك الأسرة». بل إنّ بعضاً منهنّ يُندّدن بـ «المؤامرة النسوية الغربية»[(502)] التي تحاول تصدير مفاهيم مثل مفهوم «تمكين المرأة» (Empowerment) بغرض إضعاف المجتمع المسلم من خلال مهاجمة مؤسسة الأسرة. توصي الداعيات بتطبيق أفضل لـ «حقوق المرأة في الإسلام»، وهي لا تؤدّي، عكس الحقوق المقررة من المنظّمات الدولية، إلى «تفكّك الأسرة»:

«إنّ حقوق المرأة محميّة بالشريعة، ولا نحتاج إلى اتفاقيّات وُضعت في سياقات اجتماعية مختلفة[(503)] ـ أي لا نحتاج إلى المنظّمات الغربية ـ للدفاع عن حقوق المرأة المسلمة، فمنذ متى كانت هذه المنظمات تدافع عن حقوقنا؟»[(504)]. بيد أنّ هذين الخطابين اللذين يدافعان عن مواقف مختلفة تجاه الفردانية لا يُنظَرُ إليهما على أنهما متعارضان؛ فهما يُستَعملان في حلبتين مختلفتين ويتوجّهان إلى جمهور مختلف. وتتوجّه التنمية الشخصية إلى دعم النساء في حياتهنّ اليومية، وفي التزامهنّ الديني والاجتماعي والمهني، بينما نجد أنّ خطاب «حقوق المرأة في الإسلام» يتشكّل بالتعارض مع «أنصار التغريب»، وبالأخص منهم «الليبراليين»، كما إنّه موجّه إلى أخذ موقف في المشهد العام المتشكّل حول أسئلة تهمّ وضعية السعوديات ونشاطاتهنّ. وفضلاً عن ذلك، فإنّ إحدى أهداف التنمية الشخصية الموجّهة إلى الجيل الشاب هي الحيلولة دون «انحراف الفتيات» ـ مثل محادثة الفتيان في الهاتف أو عبر النت، وأن يكون لها صديق، التدخين وغير ذلك ـ المرتبط بالملل والاضطراب وغياب المشروع أو الهدف. إنّ تشجيعهنّ على ملءِ حياتهن اليومية بنشاطات فردية تصحبها أهداف محدّدة، هو أمر يُعتبر بمثابة طريقة تحميهنّ من نوازع الفتنة.

التعارض الآخر يكمن في عدم التنديد بتأثير النمط الأمريكي في تنمية الشخصية الإسلامية. فالخطابات المعنيّة هنا نتجت من المزج الهجين الناشئ من الربط بين التنمية الشخصية على النمط الأمريكي وبين الإحالات إلى آيات من القرآن وعلى سيرة النبي ((ص)). هذا المزج

هو الذي يُنتج نموذج الشخص الناجح، الشخص الذي يعرف كيف يطوّر كل إمكانياته وميزاته وبكل جدارة. وفي محاضرة بعنوان «كيف تكونين امرأة إيجابية»، أشارت الداعية إلى قيمة أن يكون لنا شخصية قويّة وواثقة، ولا تَحْفَل بانتقادات الآخرين، على شاكلة النموذج النبوي. كما أشارت أيضاً إلى ضرورة حفظ القرآن عن ظهر قلب، وتطبيق أحكام الشريعة كلها وغير ذلك بهدف أن نكون «إيجابيين». وفي السياق نفسه، نجد أحد الكتب الأكثر مبيعاً، كتاب الشيخ عائض القرني أسعد امرأة في العالم [(505)]، يقوم بسرد إحالات من السُّنة النبوية وكتابات لـ «علماء نفس أمريكيين» في الوقت نفسه وبشكل متداخل. في حين أنّ برامج التنمية الشخصية لا تُمثّل «حصان طروادة» في الهيمنة الثقافية الغربيّة على المجتمع الإسلامي، وهو تعبير مجازي يقوم بعض الدعاة و«الملتزمين دينياً» باستعماله في وصف الخطابات الليبرالية المنادية بحقوق المرأة السعودية[(506)].

تتعدّى التنمية الشخصية الفضاءات الدينية النسائية، وبصورة أعمّ، الحقل الديني نفسه. فترجمات الكتب الأمريكية الأكثر مبيعاً الموضوعة في التنمية الشخصية تشهد إقبالاً كبيراً، ولا تقيم المستجوبات بالضرورة حدوداً بين ما هو إسلامي وما هو غير إسلامي في شأن الكتابات الموضوعة في هذا المحور. تجذب المحاضرات حول التنمية الشخصية التي يقيمها «مشروع ابن باز لمساعدة الشباب على الزواج» كثيرات من طالبات علم النفس، لأنهن يعتقدن أنّ الشهادة التي سيحصّلن عليها في نهاية المحاضرة ستكون صالحة في توظيفهنّ مستقبلاً في مستشفى أو مصحّة خاصة أو مؤسّسة خيرية. لذلك يوجد نوع من الخلط بين تحقيق الذات وتنمية الشخصية الإسلامية وعلم النفس والتدريب المهني. وفي الغالب، تقترح مراكز التدريب النسائي ـ وهي في طور التكاثر ـ دورات تدريبية حول موضوعات نمطية في هذه الأيديولوجيا، ومشابهة لتلك التي يتم التطرق إليها في الفضاءات الدينية مثل «كيف نطوّر قدراتنا على التواصل وعلى المحاورة»، «تحديد الأهداف»، «إدارة الوقت»[(507)].

شرعنة الأهداف الفردانية وإعطاء طابع نفسي للمشاكل

بحكم تلك القيود التي تعيق الشابات المدينيات في نشاطاتهنّ، فإن للتنمية الشخصية آثاراً مزدوجة. فالحماسة لهذا الخطاب تصاحب وتُشرْعِنُ عملياً تأكيدات الشابات المدينيات في المجال المهني، باعتبارهنّ ذواتاً تبحث عن النجاح وعن إثبات أنفسها؛ إذ يتمّ التأكيد في هذه الخطابات أنّ «كل واحد منا هو فرد فريد ومستقل»[(508)]. وتمكّنهنّ التنمية الشخصية من تعليل وطرح نشاطاتهن كأولويّة في مواجهة محيطهنّ العائلي، نشاطات يعتبرنها ضرورية لنجاحهنّ، سواء تعلق الأمر بالانخراط في المجال المهني أو الجَمْعي، أم تعلّق الأمر بتطوير علاقات الصداقة أو

النشاطات الترفيهية. ولكنّ هذا الخطاب يُمِدُّهُنّ خاصةً بمفتاح لقراءة تجربتهنّ الخاصّة، وهو ما بيّنته مقتطفات المقابلات المذكورة في المبحث الأول.

الكتب الموضوعة في التنمية الشخصية كلها لا تشجّع على النجاح الفردي وعلى أخذ زمام المبادرة أو على عقلنة حياتنا الشخصية، فبعضها يوصي بقبول الواقع على علاّته، وهو حال الكتاب الأكثر رواجاً للشيخ عائض القرني[(509)]. إنّ هؤلاء يدعمون رؤية جوهرية للأنوثة والذكورة، رؤية تمنع أي تشكيك في التباينات، تماماً مثل كتاب آخر رائج كثيراً تسمّيه المستجوبات الرجال من المريخ والنساء من الزهرة وهو كتاب أمريكي[(510)] تُرجم إلى العربية. كما يمكن أن تكون لخطابات التنمية الشخصية ـ أيضاً ـ آثار «تأثيمية» في الحالة التي يُعتبر فيها كل «فرد» مسؤولاً عن الوصول إلى الأهداف التي حدّدها. فإذا لم يتمكّن من ذلك، فما عليه إلاّ أن يلوم «عدم أهليّته»[(511)]. ومع ذلك، لا يبدو أنه قد تمّ في السياق الذي تعيشه المستجوبات ترجمة الحماسة التي ترتبط بتنمية الذات إلى شعور بالذنب أو بالإحباط، بل تمّت ترجمته بصورة متزايدة إلى إرادة في اعتماد نمط حياة يتركّز على النجاح الشخصي، من خلال حرية أكبر في الاختيار ضمن النشاطات والحركة والعمل الوظيفي. إنّ هذه العناصر المختلفة تسهم في جعل التنمية الشخصية، كما تتمثلها الشابات المدينيات، خطاباً مشرعِناً لاعتماد أنماط حياة أخرى في علاقتهن بأنفسهنّ وبالآخرين.

وإذا كان خطاب التنمية الشخصية يشجّع الشابات المدينيات على القيام بمشاريع شخصية وعلى الحديث عن المشاكل التي تعترضهنّ، فإنه يُعطي لتلك المشاكل تفسيرات ذات شحنة نفسية غير واضحة، وهي في الحالات كلها غير سياسية. وتختزل جملة أوردتها إحدى المحاضِرات خلال جلسة تمّ الحديث عنها سابقاً حول «فنّ الحوار العائلي» اختزالاً جيداً، وتُفصح عن ازدواجية هذا الخطاب: «إنّ المرأة لا تناضل، ولو أنّها ناضلت لحصلت على ما تريد». إنّ هذا الخطاب يدفع بالنساء إلى إثبات ذواتهنّ، وإلى أن يقاومن بصورة أكبر المشاكل التي تعترضهنّ، ولكنّ العوائق التي تنتمي إلى المستوى القانوني أو الأسري التي تعترض السعوديات والتي لا ترتبط بإراداتهنّ لا يتمّ ذكرها: إنّ كل سعودية مسؤولة عن التحكّم في عواطفها ومشاعرها، وذلك بقصد الخروج بصورة أفضل ما يكون من المشاكل التي تعترضها. وبهذا المعنى، يكون للتنمية الشخصية تأثير في نزع الشرعية عن المطالب الأشدّ شمولاً أو التحركات الجماعية التي تهدف إلى تحسين وضعية حقوق المرأة، فضلاً عن تغييرات في النصوص التي تُنظّمها، وذلك بحكم أنّ على كل واحدة أن تقوم بمجهودٍ، على الرغم من أنّ بعض المستجوبات يمكن أن تصوغ انتقادات عامة تجاه القيود التي تعترض المرأة السعودية[(512)].

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ تبنّي خطاب التنمية الشخصية من لدن المستجوبات يلتحق في آثاره، عرضياً، ببعض أهداف النسوية الليبرالية الأكثر إجماعاً حولها[(513)]، ولكن من دون أن تتبنّى المستجوبات ذلك صراحةً، وذلك لسببين: الأول ، تقديرهن للنشاط المهني باعتباره وسيلةً للنجاح الفردي يمكن أن تكون له آثار مشابهة للتيار الفكري الذي يعتبر مسألة «العمل الوظيفي» عنصراً جوهرياً في تحرير المرأة، على الرغم من أننا أمام حجّتين مختلفتين جداً: فالمستجوَبات لا يتحدّثن عن تحرير المرأة الذي هو مفهوم يتأسّس على ملاحظة التفاوت بين الرجال والنساء الذي يُعتبر جائراً، ولكنهنّ يتحدّثن عن التحرّر الفردي، وهو مفهوم يتحدّر من مقاربة نفسية اختزالية وعمياء تجاه أنماط اللاتكافؤ.

و الثاني أنّ التنمية الشخصية تُشجّع على جعل مشاعرنا ومشاكلنا الخاصة موضوعاً للتحليل نشارك فيه الآخرين، وخاصةً من خلال نصائح «شخصية» عبر الهاتف وعبر النت. كما تشجّع على صياغة المشاكل الشخصية في قصة، وعلى نزعة ذاتية فردية تجنيها الشابات المدينيات ويقمن بإبرازها، وممّا يشهد على ذلك مقتطفات المقابلات المذكورة سابقاً. وبصرف النظر عن طابعها العام، فإنّ المحاضرات تتطرّق إلى موضوعات نادراً ما يتمّ طرحها في مكان آخر، وتجعل المستجوبات يشعرن بأنهنّ معنيات بها بصورة جلية. كل ذلك يساهم في عمليّة نشر المشاكل الخاصة، وفقدان الثقة في النفس وصولاً إلى الصراعات الزوجية، وهو ما شكّل في سياقات أخرى أثراً من آثار الحركات النسوية[(514)]. ومع ذلك، فإنّ الأهداف ليست هي نفسها. فإذا كانت المستجوبات مقتنعات بضرورة الحديث عن مشاكلهنّ الأكثر خصوصية، فإنّ ذلك يتمّ بهدف مواجهتها عبر الاشتغال على أنفسهنّ بطريقة ذات طبيعة علاجية بواسطة منتجات استهلاكية (كتب ودورات تدريبية)[(515)] أكثر مما يتمّ بهدف التنديد بأنواع الظلم[(516)]، وذلك على الرغم من أنّ المنهجين يمكن أحياناً أن يلتقيا، وعلى الرغم من أنّ أقوال المستجوبات ليست خالية من أنواع التنديد.

وأخيراً، فإنّ الشابات المدينيات بتفكيرهنّ في العمل كمصدر للنجاح، ينخرطن ـ بمعنى ما ـ ضمن جدول أعمال لتحرير الوظائف وإعطائها بعداً وطنياً (سعودة الوظائف)، وذلك في سياق سياسي واقتصادي يحتفي بالنجاح المهني، على الرغم من أنّ هذه العملية لا تديرها الحكومة ويطبعها البعد الطارئ. إنّ هذا الخطاب يسهم في حملهنّ على قبول وظائف ووضعيات مهنية لا يقبل بها الشباب السعودي. التنمية الشخصية ونكران الذات تشجّع التنمية الشخصية على أن «نعرف أنفسنا بصورة أفضل»، على التقدّم وعلى «النجاح» ليس فقط في مواجهة الذات، ولكن

في مواجهة المجتمع الذي نحيا فيه أيضاً. تملّكت المستجوبات ذلك التكليف بالنّجاح الذي تمّ مزجه مع تفسير آخر للالتزام المهني للنساء باعتباره «هبة» يقدّمنها إلى المجتمع.

يمكن النساء اللاتي يصلن إلى مناصب مهنية مرموقة أن يعانين امتعاضاً اجتماعياً من جهة ؛ وأن يُدفع بهنّ إلى الصدارة باعتبارهنّ «أوّل امرأة سعودية» تحتلّ منصب كذا من جهة أخرى . تقدّم بعض المستجوبات أنفسهنّ باعتبارهنّ رائدات، سواء أعبّرن عن ذلك صراحةً أم بطريقة ضمنية وهو ما يعطي معنى لحياتهنّ المهنية، فهنّ يعشنها تقريباً كشكل من أشكال الالتزام النضالي، وذلك عبر الصياغة القصصية لها. تشعر النساء المستجوبات بأنهنّ يسهمن في تغيير صورة السعوديات، وهو ما يعني الإسهام في تقدّم «المجتمع» حتى بمجرد ممارسة مهنة معيّنة، سواء أكنّ موظفات في البنك أم صحافيات. وفي أثناء المقابلة، تشرح هدى [صحافية، 27 عاماً]:

«كنت فعلاً أريد العمل في ميدان يكون مفيداً للمجتمع. فكثيرات من الصحافيات لسن من أصول سعودية، ولذلك فهنّ يعطين صورة أخرى عن النساء السعوديات. إنهنّ لا يمثّلن المجتمع السعودي بل خلفياتهنّ الخاصة».

وهكذا تتماهى هدى مع «النساء السعوديات» باعتبارهنّ فئة، وتُعرّف نفسها باعتبارها «مُمثلة» أمينة لهنّ.

تشير عدة مستجوبات إلى أنّ عملهنّ هو طريقة للـ «مساعدة»، وهو ما يسهم من غير شكّ في شرعنة نشاطاتهن المهنية بوصفهنّ نساء، خاصة أنّ الإيثار يُعتَبَرُ قيمة «طبيعيّة» لهؤلاء، ويُمثّل استثمارها بالنسبة إليهن دوراً هو محلّ إجماع نسبي[(517)]. من هذه الناحية، عرفت المؤسسات الخيرية ـ وخاصةً تلك الموجّهة إلى الأطفال المتوحّدين أو المعوّقين أو الذين يعانون أمراضاً أخرى ـ تكاثراً في السنوات الأخيرة، وهي تمثّل قطاعاً تشغيلياً مهماً بالنسبة إلى الشابات من أصحاب الشهادات، خاصةً منها الوظائف التي كانت في ما مضى تابعة للقطاع العام، من مثل المدرّسات والمربّيات المختصّات، وصاحبات الشهادات في علم النفس. إنّ اللاتي يشتغلن بعمل وظيفي في هذه المؤسسات لم يكنّ في موضع الاختيار بين هذه المهنة في القطاع الخيري وبين وظيفة في مؤسسة أو في القطاع العام. ولكنّ ذلك يسمح لهنّ على الرغم من كل شيء بأن يتمثّلن عملهنّ باعتباره «هِبَة». أشارت عدة مستجوبات عاملات في الجمعية (أ) إلى أنّ «العمل التطوّعي هو أكثر من راتب»، وأنّ «الأجر من الله». تقول «إيمان»، 24 عاماً، مرشدة اجتماعية في جمعية خيرية، وكانت قبل ذلك قد عملت في مستشفى:

«أحسست بالسعادة عندما باشرتُ العمل، على الرغم من أني لست بحاجة إلى المال. ولكنه عمل جديد للفتيات السعوديات، كنا ندخل الغرف كلها سواء أكان المريض ذكراً أم أنثى، وكنّا نقوم

على احتياجاتهم كان مكان العمل مختلطاً أحبّ أن أكون مفيدةً للآخرين، أن أساعد المجتمع؛ إذ تشعر أنك عنصر منتج في هذا المجتمع». في هذا المقطع من المقابلة، يقع خلط بين كثير من الصياغات القصصية للعمل: كأنْ تجد نفسك من الروّاد؛ نكران الذات؛ وأخيراً انتماء نشاطها إلى اقتصاد «منتج»، وهو ما يستعيد التعريفات الرسمية للنشاط وإنتاجية الأفراد بمفردات الوظائف التي لم تشمل السعوديات إلاّ في الفترة الأخيرة (انظر الفصل الثاني). هكذا تعيش المستجوبات وضعيّة العمل باعتبارها طريقة للحصول على دور داخل المجتمع، ولتركِ أثرٍ في المستوى الفردي، وهو ما يؤدّي إلى أن تتمثّل المرأة نفسها باعتبارها وجهاً من وجوه النجاح. يمكن الحديث عن المجتمع بمصطلحات «الوطن» الذي تسهم فيه باعتبارها «امرأة سعودية»، ولكن أيضاً بمصطلحات دينية: تُبرز النساء ما يقمن به لمصلحة الإسلام والمسلمين عن طريق نشاطاتهن المهنية. تقول «منى»، 24 عاماً، أستاذة لغة عربية في مدرسة خاصة ترتادها فتيات الأسر الثريّة: إنّ أحد العناصر التي تُعطي معنىً لعملها هو التأثير الذي يمكن أن يكون لها باعتبارها امرأة ملتزمة، هي تشرح رغبتها في «تربية الأجيال» عن طريق تمرير رسائل في دروسها لتلميذات المدرسة الإعدادية «اللاتي لا يؤدّين الصلاة، أو يتبّعن سلوكيات مخالفة للإسلام». إنّ هذين الضربين من التصنيف ـ بمصطلحات «الوطن» أو «الإسلام» ـ لا يستبعد الواحد منهما الآخر.

تستعمل أغلبية المستجوبات سجل التنمية الشخصية، وتستعمل أخريات سجلّ نكران الذات عندما يتحدّثن عن مهنهنّ. ولكنّ ذلك لا يمنعهنّ ـ على الأقل في ما يتعلّق بطائفة منهنّ ـ من أن يكون لهنّ احتياجات مالية، وذلك على الرغم من أنهنّ لا يُعبّرن عن ذلك صراحةً. إذ تسهم بعض النساء بصورة مباشرة في الميزانية العائلية أو في بيوت أهليهنّ أو في منازل أزواجهنّ. وتقوم بعض النساء بالادّخار قصد شراء منزل مستقل بصحبة أزواجهنّ والتمكّن من مغادرة مسكن عائلة الزوج. لا ينحصر الراتب إذاً في كونه «تكملة»[(518)]، على الرغم من أنّ قليلات من المستجوبات يعترفن بذلك، وعلى الرغم من تفضيلهنّ في الغالب تقديم عوائلهنّ على أنّ وضعياتهم المادية جيّدة.

عقلنة كل مجالات الوجود

الصياغة القصصية للنشاط المهني بمصطلحات الأهداف والوسائل الموضوعة لبلوغها هو أمر يتناقض لأوّل وهلة مع الضبابية التي تميّز آفاق المستجوبات بمفردات الزواج. وبالفعل، فإنّ النساء لا يستطعن أخذ المبادرة في هذه المسألة بحكم أنهنّ مجرد متلّقيّات لعروض الخاطبين التي قد تأتي وقد لا تأتي. وتضيّق قيود «التناسب» العائلي عدد المتقدّمين للزواج. ففي بعض

العائلات، خاصةً منها المنتمية إلى القبائل البدوية، يكون من المستحسن أن يكون الزواج داخلياً، أي من بين أفراد العائلة الممتدة، حتى وإن كان ذلك لا يمثّل قاعدة عامة في التشكيلات القبلية المعاصرة: ففي القبيلة نفسها، قد تتزوّج بعض العائلات من خارج القبيلة، بينما يكون هذا الأمر غير ممكن بالنسبة إلى عائلات أخرى. وقد ذكرت عدة مستجوبات الانشقاقات العائلية التي يتسبّب فيها الزواج بين الأقارب في حالة الصراع بين الزوجين أو في حالة الطلاق. ولهذا السبب، ترفض بعض العائلات الزواج من خارج الأقارب مبدئياً، بينما يبقى هذا النمط من الزواج عند عائلات أخرى أفضل زيجة ممكنة. ومن ناحية أخرى، نجد أنّ مختلف القبائل المستقرّة (قبائل الحاضرة لا البادية) تتزاوج في ما بينها، على أن يكون مستوى الدخل والمكانة المرتبطة بالاسم متشابهين بالنسبة إلى العائلتين. إنّ الخصوصية بين «القبلي» و«غير القبلي» (القبيلي والخضيري) يبدو من أكثر التمايزات صلابة، ولذلك نجد أنّ التزاوج بين الفئتين نادر جداً[(519)].

وبحكم هذه القيود، فإنّ هامش المناورة عند السعوديات هو هامش يتحدّد ـ في أغلب عائلات الرياض ـ من خلال رفض أو قبول شخص تمّ النظر إليه على أنّه شخص مناسب من لدن الوالدين، ويكون ذلك في الغالب بعد لقاء قصير مع المتقدّم للزواج. وإذا تمّ اعتبار عرض هذا الأخير معقولاً لدى الوالدين، وقبلت الفتاة بفكرة الزواج، عندها تتمّ دعوته بحيث يقابل المخطوبة خلال مدّة وجيزة وبحضور أحد أفراد العائلة. ولا تضع الفتاة في هذه المناسبة الحجاب، وذلك بصفة استثنائية. ويُسمّى هذا اللقاء باللهجة السعودية «الشُوفة الشرعية». إنّ هامش الاختيار عند النساء هو هامش محدود إلى درجة أنّه يتمّ تسليط بعض الضغوط عليها لتقبل بعرض يعتبره المحيط العائلي مُغرياً، وكما تقول عدة مستجوبات: «توجد فرص لا يمكن رفضها». وعند انتهاء اللقاء، يقرّر الرجل والمرأة الزواج أو إلغاء المشروع أصلاً. وإذا قبلت امرأة عرضاً ـ وكان محيطها العائلي متردّداً ـ فإنّها تكون معرّضة لخطر أن تكون مسانَدة بشكل أقل في حال حصول مشاكل في زواجها. إنّ القيود المفروضة بمفردات «التوافق» العائلي ـ وهي التي تمّ عرضها سابقاً ـ مع بطالة أصحاب الشهادات من الشبان وكذلك غلاء المعيشة، ذلك كله يتسبّب في ندرة عروض الخطبة وفي تأخّر سنّ الزواج. وأخيراً، فإنّ ظاهرة الطلاق شائعة كثيراً، وأحياناً تتمّ بعد الزواج بفترة قصيرة، أي بعد بضعة أيام أو أسابيع أو أشهر. ولذلك فإنّ القليل من القرارات هي بين أيدي المستجوبات في شأن الزواج على عكس المجال المهني. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ التنمية الشخصية تُهيكل الطريقة التي تقوم فيها المستجوبات بصياغة حياتهنّ في سرديات بطريقة عامة لا تنحصر في المجال المهني. وبالنسبة إلى الزواج، فإنّ ذلك قد يؤدّي إلى تناقضات

جليّة يقمن بإدارتها بطرق شتّى. تتحدث المستجوبات غالباً في شأن طموحهن إلى الزواج عن «اختيار»، سواء تعلّق الأمر بالشخص أم بالموعد.

تقول سامية، 23 عاماً، مرشدة اجتماعية:

«يجب أن يكون زوجي في مستواي الدراسي والمادي والعائلي نفسه، ولا يجب أن يكون بالضرورة من القبيلة نفسها. فأنا أفضّل الزواج من شخص لا يكون من قبيلتي نفسها، وذلك لاستكشاف مجتمع جديد. أحبّ أن أتعلّم أشياء جديدة، وألا تكون العائلة نفسها [...]. وإلا فإنّه لن يكون هناك شيء جديد. والحقيقة أنّ الزوج سواء أكان من قبيلتي أم من غيرها، فإنّ المهم هو أن يكون الشخص المناسب». تشير عدة مستجوبات عزباوات يشتغلن بمقابل راتب أنهنّ يرغبن في الزواج لكن مع «الشخص المناسب»، وهو ما دفع بهنّ إلى رفض عروض سابقة.

من خلال المقابلات، تتداخل ثلاث طرق لتصوير الزواج: الزواج ـ العقد، الزواج ـ الاختيار والزواج عن حبّ. ففي السعودية ـ أكثر من أي مكان آخر ـ يكون الزواج ـ قبل كل شيء ـ عقداً هدفه إنجاب الأطفال الذين يضمنون تواصل الفئة الاجتماعية (تبعاً لقواعد النسب الأبوي في الزواج الداخلي). إنّ إحدى غايات الزوجات، خاصةً عندما يرزقن بأطفال، هو ألاّ يُطلّقن، لأنّ حضانة الأطفال تعود غالباً إلى الأب ـ بعد سن محدّدة ـ بحكم قواعد النسب الأبوي، اللهم إلا إذا تنازل هذا الأخير عنها. إنّ عقلنة مجالات الحياة كلها، والميل إلى تمثّل حياتنا بمفردات الاختيار والأهداف تبعاً للمفاهيم المنحدرة من خطاب التنمية الشخصية التي تشكل قصص حياة المستجوبات، تتداخل مع الاستعمالات والقيود بمفردات الزواج. تضع التنمية الشخصية مناهج مِفتاحية بين أيدي النساء لـ «حسن اختيار الزوج» أو المحافظة عليه[(520)]. وهكذا، فإنّ المستجوبات يقمن أحياناً بذكر عدد من المقاييس التي ينبغي على أزواجهن الوفاء بها، وذلك ليتم بادئ ذي بدء قبولهم من عوائلهنّ، ولكي يكونوا بعد ذلك متوافقين مع طموحاتهنّ الخاصة. وغالباً ما يلجأ، عملياً، إلى وضع هذه المعايير جانباً في مواجهة الضغوط العائلية وفي مواجهة الرعب من ألا يتزوّجن أبداً. ومع ذلك، فإنّ المستجوبات اللاتي يقُلن إنهن قد رفضن عروض زواج لأنّ المتقدّم لا تتحقّق فيه «المعايير» لسنَ قليلات.

وفي الأخير، فإنّ الزواج الرومانسي المطبوع بمثال الحب الزوجي، والذي يرتبط غالباً بالاختلاط بالجنس الآخر (Hإtإtirosociabilit) [(521)]، هو حبّ بعيد جداً عمّا تطمح إليه المستجوبات للحديث الجدّي عنه. فاللقاءات العاطفية والزواج هما أمران غالباً ما يتمّ النظر إليهما بصورة مختلفة، على الرغم من أنّ بعضاً من المستجوبات يذكرن ـ من باب المزاح ـ فكرة الزواج عن حب برجل خليجي جميل أو من سعودي تلتقيه على الإنترنت أو خارج المملكة.

وفي أثناء المقابلة، عبّرت كثيرات من المستجوبات عن اختيارهنّ للزواج أو على العكس رفض مقترح الزواج، عبر الإحالة إلى إجبارهن على المفاضلة بين العمل الوظيفي والحياة الزوجية. تشرح إحدى المستجوبات، وهي موظّفة في بنك، أنها قد خُطبت لزميل لها، وأنها لم تتردّد في الرفض؛ لأنّ شخصين تربط بينهما علاقة زوجية لا يمكن أن يعملا في البنك نفسه. وهو ما يعني أنه كان عليها أن تستقيل إن هي قبلت به. وقد ذكرت أنه لم يكن من المطروح أصلاً أن تترك عملها في البنك لتتزوّج. وهي بذلك وضعت عملها ومسيرتها المهنية في مرتبة الأولوية على ما عداهما. ولكنّ هذا الاختيار يبقى نادراً نسبيّاً. فعلى خلاف ذلك، نجد أنّ كثيرات من المستجوبات قد طلبن الطلاق، لأنّ أزواجهنّ لم يقبلوا بعملهنّ[(522)]. تفسّر «إيناس» طلاقها، وهي موظّفة في القطاع الخاص تبلغ 24 عاماً ومتحدّرة من عائلة ذات دخل متوسّط تقطن بنجد:

«تزوّجت منذ سنة. تزوّجنا في الصيف وانفصلنا بعد ثمانية أشهر [...] لم يكن زوجي يتحمّل مسؤولية الزواج، كان انفصالاً سهلاً، دون صراع [...] بالنسبة إلي، يُعتبر العمل أمراً مهماً، وقد أعلمته بهذا ولم يكن الأمر يمثّل مشكلاً لديه. أما من الناحية العملية، كنت أُنهي عملي في الثالثة والنصف مساءً، وكان يريد امرأة تلازم المنزل وتُعدّ الغداء. لم يجد والداي أي حرج في انفصالي عنه، ومن حسن الحظ لم نُرزق بأطفال. هنا، يقول الرجال إنهم يريدون امرأة تعمل، ولكنهم في الواقع يُفضّلون امرأة لا تعمل».

وقد عبّرت عدة مستجوبات عن موقف إيناس نفسه: فهنّ يتصوّرن الزواج ـ أو على الأقل الطلاق ـ والخبرة المهنية كأولوية شخصية، بصرف النظر عن القيود التي تُفرض عليهنّ، وبصرف النظر عن الثمن الذي ينتج من هذه الاختيارات. هناك ممارسة هامشية غالباً ما تتوقف عندها المستجوبات: التعرّف إلى زوج المستقبل على شبكة الإنترنت. تسمح هذه الشبكة بالاختيار تبعاً لبعض المعايير بما في ذلك «التوافق» الأسري الذي تعرّضنا له سابقاً، مع الاندراج في مثال الزواج عن حبّ رومانسي أيضاً. تحكي فوز [طالبة في الإعلام، 22 عاماً] عن قصة علاقة حب بدأت على الإنترنت:

«دخلت في هذه العلاقة مع المحافظة على رصانتي. كنت سعيدة بأنني لم أدخل في علاقات خلال فترة المراهقة لأنّ المراهقات يتصرّفن بتغليب مشاعرهنّ. أمّا أنا فقد دخلت هذه العلاقة وأنا صافية الذّهن. منذ أن كنت صغيرة كنت أخالط قريباتي الأكبر سنّاً مني، وأنتظر حديثهن عن علاقاتهن [...]. كنت أنتظر القصص، وأتساءل لماذا يتصرّفن باتّباع عواطفهنّ ومشاعرهنّ، ولماذا يندفعن في علاقات تتسبّب في إيلامهنّ. وعندما كبرت، كنت أحرص على أن يكون هناك توافق قبل كل شيء، أنت تعرفين مسألة القبيلي والخضيري عندنا، ولذلك لم أكن لأدخل في

مغامرة وأعطيَ مشاعري وأن أتحمّس لعلاقة لأقف في النهاية على أنّ هذه العلاقة غير ممكنة. إنه أمر كنت واعية به منذ البدء. فإذا لم يكن هناك تناسب بين العائلات فمن الأفضل التوقّف والحدّ من الخسائر منذ البداية بدل أن نتألم كثيراً بعد ذلك. ولهذا تأكّدت في الأول من وجود توافق، ثم دخلت في هذه العلاقة. لقد أُعجبتُ بادئ الأمر بشخصه [...] إنه رجل جاد، لا يلعب [...]. فكّرت في أننا نستطيع أن نتعرّف إلى بعضنا بعضاً بصورة أفضل، وإذا تفاهمنا فإنّ علاقتنا تستطيع الاستمرار، ويمكن أن نُعلن خطبتنا أو أن نتزوّج».

تُظهر أقوال فوز تداخل الطرق الثلاث لتصوّر الزواج: مسألة التوافق العائلي الذي تعرف فوز طابعه الحتمي بالنسبة إلى أبويها (الزواج ـ العقد)، المعايير التي تضعها هي نفسها حول شخصية الشاب (شخص جدّي) والتي يُفترض فيها أن تُحدّد «اختيارها»، وأخيراً بُعد المشاعر التي ينبغي أن تخضع للهدفين الأولّ والثاني. إنّ الطموح إلى اختيار زوج المستقبل نابعاً من البروتوكول المعهود المتعلّق بعدم الالتقاء: فاللقاءات الافتراضية أو الحقيقية التي تسبق الطلب الرسمي للزواج لا بد من أن تبقى متوارية عن المحيط.

إنّ التعرّف إلى زوج المستقبل على شبكة الإنترنت هو أمر هامشي، حتى وإن كان من المتواتر الدخول في علاقات حبّ لا تنتهي بالزواج مع أشخاص تمّ التعرّف إليهم عبر الإنترنت. ومع ذلك، فإنّ هذا الشكل من أشكال الزواج المرغوب فيه يمثّل حلماً بالنسبة إلى بعض المستجوبات. ويسهم هذا الحلم في تشكيل حياتهنّ بمفردات الأهداف ومعايير الاختيار.

خاتمة

تقدّم المستجوبات، بصورة تكاد تكون دائمة، العمل باعتباره اختياراً حرّاً من طرفهنّ، يمكّنهنّ ـ قبل كل شيء ـ من مغادرة المنزل كل يوم، ولكن كذلك من التقدّم، ومن مواجهة أشخاص آخرين، ومن امتلاك قدرات، وفي الأخير من الاندماج في «المجتمع»، وهو ما يعطي لهذا النشاط مكانة مركزية في تعريفهنّ لأنفسهنّ باعتبارهنّ موضوعات ـ أنماطهنّ في تكوين الذات (Subjectivation) ـ وتدفع بهنّ إلى أمثلتها وإلى الاستخفاف بالقيود. كما تقدّم المستجوبات عموماً رواتبهنّ باعتبارها مجرد تكملة بسيطة لميزانيّة المنزل أو مصروف جيب شخصي، ويقدّمن النشاط المهني باعتباره مسألة اختيار ونجاح شخصي. إنّ هذه الملاحظة لا تنحصر في المستجوبات الأكثر ثراء أو في أولئك اللاتي يمارسن مهناً مختصّة، بل تنطبق أيضاً على السكرتيرات وعاملات الاستقبال والحارسات، حتى وإن كانت حاجة بعضهنّ إلى المال واضحة. القليل فحسب من المستجوبات ذكرنَ بأنهنّ يعملن لحاجة إلى المال قبل كل شيء، وخاصة منهنّ الفقيرات اللاتي يمارسن أعمالاً متواضعة، واللاتي يجدن أنفسهنّ في وضعيات صعبة مثل أن يكنّ مطلّقات، ومُعِيلات لأطفالهنّ.

أقوال الفتيات الحضريات تلك يمكن مقابلتها بنماذج الذكورة والأنوثة الصادرة عن فترة الرّيع النفطي: فرجولة السعوديين تتحدّد بقدرتهم على إعالة الأسرة و«حماية» النساء من التعرّض للعمل الوظيفي، الأمر الذي يُنظر إليه باعتباره مُهيناً، ما يُمثّل خصوصية سعودية. وفي سياق مطبوع بعرض مزدهر للاستهلاك مع صعوبة الحصول على عمل براتب، ووضعيات مهنية أقلّ تشجيعاً مما سبق، يستفيد نموذج الأنثوية «المهنية» من هذا التراث، وذلك بالمعنى الذي يتمّ فيه تقديم إسهام السعوديات في ميزانية الأسرة باعتبارها تكملة، على الرغم من أنّ الواقع ليس دائماً كذلك. بعبارة أخرى، فإنّه عبر خطاب إجماعي مثل ذلك المتعلّق بالتنمية الشخصية، يظهر العمل الوظيفي للمرأة ـ في الوهلة الأولى ـ غير قادر إلا قليلاً على نقض نماذج الرجولة والأنوثة التي يحتفي بها خطاب الخصوصية السعودية ـ يبقى الرجل هو المسؤول عن ربح المال الكافي للميزانية العائلية، بينما تشتغل المرأة، قبل كل شيء، من أجل انفتاح شخصيتها ولا تهتمّ ـ من الناحية النظرية ـ إلاّ بمصاريفها الشخصية، وأحياناً بملابس الأطفال وغيرها. وبالإضافة إلى ذلك، بيّن هذا الفصل أيضاً الآثار المزدوجة لهذا الخطاب الإجماعي الذي يساهم ـ عندما لا يتطرّق إطلاقاً إلى قضية التفاوت بين الرجال والنساء ـ في شرعنة نشاطات الشابات المدينيات خارج الفضاء المنزلي والمجال العائلي.

خاتمة القسم الثاني

بيّنَ هذا القسمُ التقاطعَ بين عدة أصناف من القيود المفروضة على الشابات السعوديات من محيطهن العائلي أو مطبّقة من قبل الشرطة أو من هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تفعّل المستجوبات عدة أنواع من الوقاية تدفعنها إلى إعادة إنتاج الفصل بين الجنسين في تفاعلهنّ العام مع الرجال، وإلى تفضيل أماكن يعرّفها القانون بأنها خاصة ومحميّة، بحيث تستطيع فيها تطوير ممارسات عامة.

وبحكم القيود التي تُثقل كاهل حركة السعوديات، ينسج العمل الوظيفي واكتساح الفضاءات العامة في المدينة نمط حياة، يكون محلّ نوع من الأمثلة من لدن المستجوبات. وهكذا، فإنّ العمل الوظيفي، خاصةً عندما يكون في القطاع الخاص، يُعاش باعتباره وسيلة لولوجِ نمطِ حياةٍ مغاير، أكثر إتاحة للحركة، ويُعاش أيضاً باعتباره وسيلة لـ «تحقيق الذات»، حتى إنْ تطلّب ذلك القبول بوضعيات غير مريحة: كأجر منخفض مقارنةً بالقطاع العام، أو عمل غير متناسب مع الشهادة الجامعية، إضافة إلى وضع النقاب كامل اليوم لتجنب المشاكل مع الزملاء، وغير ذلك. ولكنّ هذه القيود المختلفة تُقلّل المستجوبات من شأنها خلال المقابلات. فمن خلال ممارستهنّ للعمل الوظيفي، تتمثّل المستجوبات أنماطاً أخرى من تنمية الشخصية، نماذج من الأنثوية «المهنية» يقمن من خلالها بتعريف أنفسهنّ باعتبارهنّ أفراداً مستقلّين تجاه عائلاتهنّ. وفي الوقت نفسه، فإنهن لا يصفن العمل الوظيفي باعتباره وسيلة لتحرير المرأة بصفة عامة (بل إنّ لفظة «تحرير» لا تُستعمل أبداً)، بل بكونه وسيلة للتقدّم باعتبارها فرداً. تسهم أقوالهن في أثناء اللقاءات في تأكيد التقابل بين القطاع العام (رتابة وضجر) وبين القطاع الخاص (حركة وتقدّم)، أو كذلك بين العمل براتب، وهو «منتِج»، وبين العمل بلا أجر ـ العمل المنزلي ـ الذي لا يُعتبر «منتِجاً». وبالقيام بذلك، تصبح المستجوبات ـ بمعنى من المعاني ـ مواطنات مثاليات في مجتمع سعودي جديد، كما يُسوِّقُ لها خطاب الإصلاح الحكومي. وبحكم أنهنّ أقل مطالبة من زملائهن الرجال في ما يتعلّق بظروف العمل، فإنّ النساء مستعدات للمساهمة في «سعودة الوظائف» في القطاع الخاص.

القسم الثالث
مجتمع الفتيات الحضريات التفاعلات والتعريفات في الفضاءات المشتركة

أظهر القسم الثاني كيف أن الطبيعة الخاصة والآمنة للفضاءات الحضرية هي شرط لتكون مقبولة لدى الفتيات الحضريات لارتيادها، وكيف كانت التفاعلات بين الذكور والإناث محدودة، إنْ لم نقل معدومة قانوناً وواقعاً. إن الفصل بين الجنسين يُمثِّل انضباطاً اجتماعياً؛ ولكن من المهم ألا نقتصر على التحليل بمنطق «الفصل العنصري بين الجنسين»[(523)]، وعلى وصف ما يقمعه هذا التنظيم وكذلك ما ينتجه (مقاربة تم رسمها في القسم الأول).

تتحدث المستجوبات أحياناً عن «مجتمع الفتيات»[(524)]، وهي عبارة عامة وغير دقيقة، تدفع إلى مجادلة قابلية الاختلاط، والمعايير وإمكانات التعارف المنبثقة من الفضاءات المشتركة. توفر هذه الأخيرة احتمالات من حيث الاستخدامات العامة، حيث إنها تضع نساء لا يعرفن بعضهن بعضاً في الإطار نفسه. وهي ـ في الوقت نفسه ـ تجمع أشخاصاً يتشاركون بعض الخصائص، وتقصّي فئات أخرى: بهذا المعنى هي تمثل فضاءات خاصة. يجادل هذا القسم أيضاً تبعات الدخول إلى فضاءات عامة أغلبها محرّم على الرجال، وتتردد عليها فئة معينة من النساء.

في البداية، يمكن أن نتساءل: إلى أي مدى يكون تقاسم فضاءات لا نخالط فيها إلا المماثلين لنا سبيلاً إلى دعم الانتماء إلى الجماعة، أي ظهور «نحن» محدّدة بسياجات ومختلفة عن «الآخر»[(525)]. أوضح آصف بيات كيفية تشكّل «شبكات سلبية» من طرف حضريين فقراء يتقاسمون الشارع، حيث يمارسون أنشطة غير رسمية قبل الثورة الإسلامية في إيران. ولكنها عملت (هذه الشبكات) من أجل التعبئة الشعبية في أثناء الثورة. وينشأ، بحسب رأيِه، تواصل آنيّ بين أشخاص مُفتَّتين من خلال اعتراف ضمني لهوية مشتركة. وهو مسار أصبح ممكناً من خلال تقاسم فضاء مشترك[(526)]. لكن في الوقت نفسه هذه الفرضية تحتوي على إشكالية مهمة، وهي أنّها تقدم الهوية كمعطى جامدٍ كائنٍ في ذاته وخارج وضعيات التفاعل[(527)]. إن التحليل المقدّم هنا لا ينطلق من مبدأ وجود «فتيات الحضر» كفئة يمكن الانتماء إليها لأنها تتقاسم الفضاءات نفسها، ولكنها تستكشف الوضعيات المعيّنة من الفتيات الحضريات، التي تختلف بحسب الحالات. بيّنتْ أبحاث في علم الاجتماع الحضري كيف تتكون المجموعات، ليس فقط على قاعدة تقاسم الفضاءات المشتركة، ولكن على قاعدة ممارسات مشتركة، بشكل خاص، للاستحواذ على هذه الفضاءات[(528)]: سيكون هذا التوصيف مهماً بالنسبة إلي؛ لبحث أشكال الاستحواذ على الفضاءات العامة من جانب شابّات المدينة، وبعضها مشترك، في حين أن بعضها الآخر يوجد انشقاقات في ما بينها.

هذا السؤال يُولّد سؤالاً آخر: هل يمكن لهذا الفضاء الأنثوي الخاص، إذا أسهم في إثارة الإحساس بالانتماء إلى الصنف نفسه، هل يمكنه أن يكون نقطة انطلاق للوعي والمطالبة والتعبئة، ضدّ هذا الوضع القانوني الدوني للنساء وضد مختلف المعوقات لنشاطهن.

أخيراً، يمثّل المجال الأنثوي الخاص أيضاً فضاءً لإثارة الفتنة بين النساء[(529)]. ففي أعمال أنْجِزَتْ في سياقات فصل بين الجنسين برزت، من جهة، «مزايا الاستقلال»، التي مكّنت النساء من عدم الإحساس المستمرّ بوضعهن كمهمّشات[(530)]، ومن جانب آخر، أسهم التجانس الاجتماعي في هامش أكبر من اختلاف معايير المنتمِيات إلى الجنس نفسه[(531)]. إن المواجهة بين هذه الفرضيات وموضوع هذا العمل مثيرة لتحليل مفاوضات المعايير «الجندرية» في عملها بين فتيات المناطق الحضرية. وسيتم التعامل مع هذه الأسئلة على مراحل ثلاث: إذ يحلّل الفصل السادس إلى أي مدى تؤدّي الأشكال الجديدة للمؤانسة بين فتيات الحضر، طالبات أو عاملات، اللاتي يتقاسمن الفضاءات نفسها، إلى روابط التضامن في ما بينها. أما الفصل السابع فيُبيّن كيف أن تكرار وإعادة إنتاج الممارسات المخالفة للقواعد الإسلامية في الفضاءات العامة تنتج مقاييس مشتركة لهذه المجموعة تميّزها عن أصناف أخرى. وأخيراً، يُبيّن الفصل الثامن كيف يسهم أداء فتيات المدينة داخل الفضاءات العامة في إقرار نموذج للأنثى الإستهلاكية يحتكره بعضهنّ بطرق مختلفة وتخرّبه أخريات، بينما تجد بعض الفتيات الحضريات أنفسهنّ مقصيّات منها.

الفصل السادس
تنمية المجتمع المتماثل النوع (النساء)

في إطارٍ جدّ مختلف، ونعني به إطار النساء اللواتي ينتمين إلى القبيلة نفسها في القرى البدوية المستقرة حديثاً في مصر، تثير «ليلى أبو لُغد» التساؤل حول تكوّن جماعة خاصّة من النساء نتيجة للفصل بين الجنسين. وهي تصف روابط التضامن والأسرار المشتركة التي تجعل منهنّ مستقلاّت نسبياً عن رجال القبيلة، من دون أن يعني ذلك أنهنّ يرفضن القيم السائدة التي تجعلهنّ في درجة دُنيا في السلم الاجتماعي: فمن خلال تصرفاتهنّ يدافعن عن شرف المحيط العائلي المباشر، الأب والزوج والإخوة[(532)].

وفي مدينة الرياض العصرية، يُمكن للفصل بين الجنسين أن ينمّي علاقات التضامن بين الفتيات الحضريات اللواتي لهنّ أصول عائلية واجتماعية مختلفة، خلافاً للحالة التي درستْها «ليلى أبو الغد». وهذه هي ـ تحديداً ـ الفرضية التي تقود هذا الفصل، الذي سأحاول فيه أيضاً بيان حدودها، مستندةً في ذلك إلى تحليل طرق التجمّع بين فتيات المدينة، من تكوين مجموعات زملاء إلى العلاقات الاختيارية وعلاقات الصحبة. تميّز الدراسة في الواقع بين الاجتماعات والتجمّعات: «التجمّع ليس هو المجموعة ولا السكان. هو ترتيب مواقع وتحركات التي نموذجها الوقوف في صف انتظار في فضاء عام أو التقاء في موقع العمل. في المجموعة يتمثّل الأفراد أنفسهم أعضاءً [...] وينتظرون مساندة معنوية نتيجة تحقّقهم في المجموعة»[(533)]. ويمكن لتجمّع (زملاء عمل يلتقون في فضاء للعمل) أن يشكّل مجموعة أو أكثر. والمجموعة التي تتميّز عن غيرها من المجموعات تصنع تقليداً يوفّر المادة المعيارية المنظّمة للمجموعة[(534)]. ويتعلّق هذا الفصل، بشكل أساس، بالعلاقات الدائمة نسبياً بين الزميلات أو الصديقات، بينما ستتم معالجة التفاعلات بين النساء اللواتي لا يعرفن بعضهن بعضاً في الفضاءات اللاتي يرتدنها في الفصلين السابع والثامن.

وأجادل وصف بعض اجتماعات فتيات المدينة اللواتي تعرّفن إلى بعضهنّ من خلال مختلف الفضاءات، كالفرع الجامعي أو مكان العمل أو الاجتماعات الدينية، ويلتقين دورياً، سواء في هذه الفضاءات أم في أثناء الزيارات المنزلية أم في مقاهي مراكز التسوق. وسأتناول أنواع المؤانسات (sociabilitإs) هنا من خلال المقاربة الكيفية والإثنوغرافية، التي تركّز على وضعيات التفاعل بين فتيات الحضر[(535)]. إن ملاحظة الوضعيات البارزة في أثناء هذه التفاعلات تمكّن من تحليل ديناميات التجميع والتقسيم[(536)]. ففي المرحلة الأولى، سأشرح كيف تصل فتيات الحضر إلى تفضيل الاجتماع المتماثل، ليس فقط بين النساء بل بين الفتيات تحديداً، لأنهنّ يتمايزن عن جيل الأمهات ويبتعدن عن الرجال. إن وصف بعض المجموعات الاجتماعية المتماثلة سيمكّننا في ما بعد من تبيان: إلى أي حدٍّ أصبحت بعض الفضاءات التي ترتادها السعوديات في المدنية ملائمة

لهؤلاء من أجل تنمية علاقات الرُفقة. وفي النهاية، سأبيّن الحواجز التي تصطدم بها أشكال التضامن المسموح بها من طرف التجمّعات الاجتماعية المتماثلة تلك.

الاختلاف «عنهم»

ممارسات الأماكن العامة وتمايز الأجيال فتيات الحضر، سواء الطالبات منهن أم الموظفات، هنّ أكثر حركةً داخل المدينة من جيل الأمهات، فالتزامات الأمهات المنزلية تقيدهم بالبيت. ولكن في بعض الأحياء، قمن بتنمية نوع من المؤانسة المبنية على الجيرة، التي لا تحتاج إلى التنقل بالسيارة، وتكون مصحوبة ـ أحياناً ـ بالنسبة إلى النساء ذات الدخل المحدود ببعض الأعمال الاقتصادية الهامشية: كبيع الألبسة ومواد التجميل أو الأكلات المعدّة في البيت[(537)]. ولا تشارك الفتيات عامة إلا قليلاً، في هذه المؤانسة المبنية على الجيرة، لأن هذه الاجتماعيات تتم، أولاً، في أوقات تكون فيها البنات مشغولات بدراستهنّ أو بنشاطهنّ المهني. إضافةً إلى أنَّ عدة مستجوبات عبّرْنَ عن الضجر من الطابع التشريفاتي للزيارات المنزلية، مثل حصّة [معيدة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 28 سنة]:

«لا أحب الزيارات لأني لا أجيد طريقة الكلام المستعملة، مثلاً عندما يقال لك هلا ومرحباً، هناك أسلوب معين للإجابة وإذا لم تكن تعرف ذلك فالنساء يغضبن. هناك من هنّ متمسكات بالتقاليد، أما أنا فقد كبرت في المدينة ولم أكن أصطحب أمي في أثناء الزيارات، ومن بعد ذلك درست ولم يكن لي الوقت لتعلّم آدابهن».

ليس لحصّة أي رغبة في أداء دور «فتاة البيت»، وتفضّل عدم التواجد في البيت أو البقاء في غرفتها إذا استقبلت أمها أو أخواتها الزائرات. علاقتها متوترة مع محيطها، وخاصة في ما يتعلق بمسارها المهني. وبحسب رواياتها، حاولت أخواتها في البداية إحباطها، قبل أن يتركنها وشأنها، عندما أصبح لها مكانة مرموقة.

أما في ما يتعلق بالمؤانسات والفضاءات المُتردَّد عليها، فإن السِنّ يقسّم السعوديات[(538)]. فالفتيات تتشكّل حياتهنّ في المدينة، وكثيرات منهنّ يعشن مع أوليائهن، لأنهن يتزوجن في سِنٍ متأخرة نسبياً وأحياناً لا يتزوجن، كما يمكن أن يحصل الطلاق بعد أسابيع أو أشهر من الزواج، وفي هذه الحال يعُدْن إلى بيت العائلة. ونتيجة لذلك، وخاصةً إنْ لم يكن لهنّ أطفال، فلا يكون لديهنّ كثير من الواجبات المنزلية، لأنّ أهم الأعمال المنزلية في العائلات السعودية تقوم بها سيدة المنزل وخادمة أجنبية أو الاثنتان. وتفسّر لنا هديل، 22 سنة، طالبة في الإعلام، ذلك بقولها:

«ليس لدينا ارتباطات ولا واجبات، نحن لسنا أمهات. فالأمهات لديهنّ واجبات داخل البيت مع الأطفال، ولسن حرائر في الخروج كما يحلو لهنّ. بالنسبة إلينا نحن البنات الأمر يختلف، فأنا أعاني الضغط طيلة أيام الأسبوع، وأرغب في تغيير الأجواء آخره».

هديل تتميز عن أمِّها صاحبة الثلاث والأربعين سنة، والتي كبرت في المَجْمَعَة (مدينة صغيرة بين الرياض والقصيم)، وتزوجت في سن الثالثة عشر واستقرت مع زوجها في حي «الروضة» بالرياض، وقد عاشت بدايةً في شقة ثمّ في «فيلا». وجدولا أوقات الأم والبنت مختلفان، وكذا استعمال الفضاءات العامة في المدينة:

تحصل «هديل» على وقت فراغ وتقطع مسافات طويلة في المدينة يومياً، بينما تمكث أمها ـ في أغلب الأوقات ـ في البيت الذي تديره بنفسها. تعيش الأم والبنت في فضاءيْن ـ زمنين مختلفين: هديل تمضي وقتها المقسّم بين العمل والترفيه، بأنشطة تتناسب أيضاً مع فضاءات مختلفة في المدينة، بينما وقت الأم غير موزَّع على النحو نفسه. وبالإحالة إلى صراع الأجيال هذا، تتماهى هديل مع ما تسمّيه «فئة البنات».

هناك عنصر اختلاف آخر بين الجيلين، عبّرتْ عنه المستجوبات، هو التعلُّق بمدنية الرياض. إنّ المنطقة أو القرية التي يتحدر منها الأولياء لا تمثّل للبنات مصدرَ حنينٍ خاص. كما تبين ذلك «العنود»، 21 سنة، من القصيم، وطالبة في الإعلام في جامعة الإمام الإسلامية:

«غالباً ما يذهب أهلي إلى القصيم، ولكن لا أحب الذهاب معهم لأني معتادة على أجواء الرياض [...]. لا وجود هناك إلا لقرى صغيرة. بينما الرياض تنضح بالحركة والحياة، وفيها توجد المراكز التجارية وحدائق الترفيه. هناك قرى ولا نشاط نقوم به سوى البقاء في البيت أو زيارة العائلة...».

هذا الوصف للمدينة يختلف عن الوصف الذي تعتقده النساء اللواتي قدمنَ إلى الرياض في سنّ الكهولة بعد أن عشن طفولتهنّ في القرية، وهن يعُدن إليها باستمرار، كما هو الحال عند أغلب أمهات المستجوبات. إحداهنّ شرحت لنا خلال حوار معها ميلَها إلى القرية: حيث يمكن النساء «السير على الأقدام والتنزّه بحرية والذهاب لرؤية الصديقات، من دون الحاجة إلى مرافقة الرجل»، موضّحة أن لا أحدَ يسبّب مشاكل للنساء في القرية نظراً إلى عدم وجود «الشباب». الصيغة المستعمَلَة هنا تؤشّر على بنية فئة «الشباب» المرتبطة بالمدنية، لأنّنا نجد في القرية رجالاً في الخامسة والعشرين من عمرهم وأصغر من ذلك وأكبر، لكنّ حديثها يدلّ على أنهم لا يتصرفون كـ «شباب»، ولا ينتمون بالتالي إلى هذه الفئة. وبحسب وصفها، فإن الرجال لا يعرضون سمعة نساء القرية للخطر، بل يعملون على حمايتها[(539)].

هذان التفسيران حول الاختلاف بين المدينة والقرية يبيّنان التغيير في التركيبة، ما يجعل تنقلات النساء تخضع لعقبات من نوع آخر: تكون التنقلات أكثر حرية داخل القرية، لأنّ الناس كلهم يعرفون بعضهم بعضاً؛ بينما هي تواجه قيوداً أكثرَ في المدينة، نظراً إلى المخاطر التي سبق ذكرها، وأيضاً إلى تلك المتنوعة أكثر عند دخول المراكز التجارية وأماكن العمل.

انقسام الأجيال هذا، المتعلق بتجربة فضاءات المدينة ورغبات التنقل، يقلق أيضاً المجموعات الدينية. فخطاب الوعاظ ينتقد تنقلات النساء في المدينة، ويعتبرها «بلا جدوى». وقد صدر كتاب عن دار نشر إسلامية بعنوان فتيات ضائعات: مواقف وقصص لفتيات انحرفن عن

الطريق ، يعالج ـ على سبيل المثال ـ موضوع النساء «اللاتي يقضينَ أوقاتهن في مراكز التسوق»[(540)]:

«من النادر أن نجد في زماننا امرأة في بيتها، ولم يعد غريباً خروجها يومياً للتجوّل في مراكز التسوق، سواء للتنزه أم التبضع أم لتغيير ما اشترته سابقاً[(541)]. وهي تخرج لزيارة الجارة أو الصديقات أو الذهاب إلى الحفلات... إلخ، ومن خلال ذلك تضيّع دينها ووقتها وعائلتها... لدرجة أصبح معها الخروج عادياً، والبقاء في البيت هو العَرَضي».

يَصِمُ هذا الخطابُ الدينيُّ النموذجيُّ الخروجَ «المفرط» بالخطأ. غير أن السعوديات المنخرطات في الجماعات الدينية يعشن نمطَ حياةٍ مطبوعاً بالحركة، بل هنّ أكثر حركةً ربما من الأخريات، حتى وإن كانت تلك الحركة تعني غالباً الذهاب إلى المؤسسة الإسلامية أو إلى مركز حفظ القرآن. صحيح أنّ مركز حفظ القرآن يعتبر فضاء أكثر شرعية من المركز التجاري، ولكن الذهاب إلى المؤسسة الإسلامية يخضع هو أيضاً لعملية التفاوض مع العائلة. تروي ريم (طالبة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 21 سنة)، وهي متطوّعة في «قسم الفتيات» التابع لمؤسسة إسلامية، كيف توجّب عليها التفاوض مع والديها للمشاركة في الأنشطة الدينية، وكذلك للعمل مع صديقتها في إنجاز مشروع صغير. الوالدان يصرّان أن تقضي «ريم» أكثر وقتها في المنزل، متعلّلين بالالتزامات العائلية (زيارات للعائلة الممتدّة... إلخ)، وأن تكون الأولوية لدراستها الجامعية على بقية الأنشطة.

وبذلك، فإن التنقّلات اليوميّة لفتيات المدينة تميّزهنّ عن الجيل السابق، وعن النساء اللاتي لا يعشنَ في المدينة، واللاتي تنحصر رفقتهن في أحد الأقرباء أو الجوار. وتقطع الفتيات الحضريات مسافات كبيرة في المكان والاجتماع، أكثر من أمهاتهنّ، من خلال العلاقات اللاتي تربطنها، خاصةً في مجالين نادراً ما اقتحمهما الجيل السابق: النشاط المهني والجامعة. وتفتح هذه الفضاءات التي اقتحمتها الفتيات الحضريات المجالَ لتفاعلات أخرى ولأشكالٍ أخرى من علاقات المؤانسة: فهي تضمّ «مجموعات متشابهة»، أي أشخاصاً يتقاسمون جملة من الخصائص الاجتماعية، من حيث السنّ والجنس والمستوى الدراسي.

العمل في أماكن مختلطة والمماثلة الاجتماعية

التجمّعات في أماكن العمل هي بالأساس جماعات ذات «الجنس الاجتماعي الواحد» (Ho-mosocial) ، وذلك لأنّ الاحتياطات التي تأخذها العاملات تؤدّي إلى إعادة إنتاج الفصل على مستوى التفاعلات، كما بيّنه الفصلُ الثالث. إنّ ترتيب الفضاء في أماكن العمل يشجّع على الاجتماع المتماثل، حيث غالباً ما يعرف فيها الاختلاط حدوداً ما: ففي المستشفيات مثلاً حيث

تكون تلك الحدود في حدّها الأقصى، يُخصَصُ للعاملات قاعات للراحة ممنوعة على الرجال؛ وفي البنوك، تحتلّ العاملات في الغالب، مكاتب نسائيّة منفصلة، حتى وإن كان الاختلاط في الحياة اليومية رهينَ إرادة هذه المؤسسة أو تلك. ففي بنك الرياض، بحسب إحدى المستجوبات التي تعمل هناك، تبدأ الموظفات دوامهنّ وينهِينه قبل نصف ساعة من الموظفين الذكور، لتجنب الالتقاء معهم في المصاعد، بينما تعرف بنوك أخرى فرق عمل مختلطة تتقاسم المكاتب نفسها. وغالباً ما تجتمع الموظفات في ما بينهنّ، وخاصة في الأوقات المناسبة للمؤانسة، مثل فترات الاستراحة. وهذه التجمّعات بين الموظفات، إضافةً إلى المعوّقات المشتركة التي تعترضهنّ، والأهمية التي يولينها لرسم الحدود بينهنّ وبين الرجال، ووضعية «الحياد» والاحترافية القصوى التي يتقمّصنها في مواجهة زملائهم الرجال، ذلك كله يشجّع على الاجتماع في ما بينهن، ويؤدّي إلى تطوير أنواع من التضامن، على الرغم من أنّ التنافس المهني يمكن أن يفرّق بينهم. في القسم النسائي للمعاملات المالية في أحد البنوك، وفي شهر أيار/مايو 2007، كانت الموظفات يرتدين «الجينز» بحسب الموضة، ويعملن في بناية تحوي مكاتب الرجال والنساء، لكن لديهن فضاء خاص بهنّ وممنوع عن الرجال، قد عبّرن عن سعادتهنّ بالعمل مع «فتيات من الأعمار نفسها، ويحملن النظرة نفسها للأشياء». كُنّ في منافسة مباشرة مع مكتب الذكور الذي يقوم بالعمل نفسه في الجهة الأخرى من المبنى، ويتّصلن بهم عبر الهاتف أو في الاجتماعات. «تبقى علاقاتنا شكلية»: هكذا فسرت لنا إحدى العاملات، «نريد أن تكون على الأقل بفاعلية ومهارة قسم الرجال نفسها».

وفي المقرّ الاجتماعي لبنك، تؤكّد الموظفات أنهنّ لم يكنّ يرغبهن في العمل في مكان خاص بالإناث، لأنّ العمل في بنك مختلط يُعتبر ـ بحسب رأيهنّ ـ أكثر «احترافية». تتقاسم أولئك الموظفات الطموحات نفسها والرؤية نفسها للارتقاء المهني كهدف مركزي لحياتهنّ. وهذا ما يبرّر ـ بحسب رأيهنّ ـ تعريض أنفسهنّ للخطر الناتج من الاختلاط والمتعلّق بسمعتهن. وإذا كُنّ حذرات وتحوّطْنَ في أثناء التقائهنّ مع الزملاء السعوديين، وذلك بهدف المحافظة على سمعتهنّ التي يمكن أن تكون موضوع رهان حتى في أماكن العمل، فإنهنّ، مقابل ذلك، يعَزِّزن علاقاتهنّ مع زميلاتهنّ السعوديات، اللاتي يتقاسمن معهنّ الطموح والمصاعب المشتركة.

هكذا تختلف فتيات المدينة عن الجيل السابق، وفي الوقت نفسه، عن النساء اللاتي قدمن من القرية، وذلك عبر ممارساتهنّ اليومية داخل المدينة. ومع ذلك، فهنّ حريصات على المحافظة على مسافة من الرجال الذين يواجِهْنَهم في فضاءات نادرة، وبالذات فضاءات العمل. إنهنّ يُفضّلن الاجتماع مع بنات جنسهنّ الذي سنبيّن لاحقاً طرائقه.

التجمعات الاجتماعية المتماثلة

عوائق المؤانسة في الفضاء المنزلي

يمثّل الاجتماع المتماثل تغييراً مهماً في الإطار المغلق لمدينة الرياض، ويتوجّب على السعوديات الاحتراز من الفضاء الخاص للآخرين، مما يجعل المؤانسة بين النساء بشكل خاص مسألة معقدة، وإن كانت أقل تعقيداً من اللقاءات المختلطة بين الرجال والنساء. وكثيرات من الفتيات السعوديات، وخاصة اللاتي يعشن مع أهلهنّ (العازبات أو المطلقات)، ليس لديهنّ الحق في أداء زيارة إلى صديقة في بيتها. يصدر هذا المنع، الهادف إلى «حماية» الفتيات، عن منطقيّات عديدة: يمكن أن يتعلق الأمر بمعيار تطبّقه مجمل العائلة الممتدة للحفاظ على سمعة الفتيات. فالفضاء العائلي للآخرين، ويوصف بأنه خطير، يثير، زيادةً على ذلك، مخاوف تتماهى مع الخوف على السمعة. وبالفعل نحن لا نعلم ما الذي يجري خلف الجدران العالية لبيوت الرياض، بيوت مُقدَّمة على أنها نوع من الفخّ الذي يمكن أن تقع فيه الضيفة، وقد لا تجد حينها أي فرصة للإفلات. فوز (طالبة في الإعلام، 22 سنة) تشرح لنا الموقف:

«أحياناً تقع أشياء، أنت لا تعلمين... لقد سمعنا عن مشاكل وقعت لبعض الناس، فتاة تذهب إلى بيت صديقتها ولا تعرفها جيداً... تقع أشياء في البيت من طرف ساكنيه... مثلاً من طرف الأب، الذي يأتي لرؤيتها، أو الأخ... تعلمين كيف هي الأمور عندنا، فالبيوت مغلقة تماماً، وليس من السهل المغادرة إن وقعت لك مشكلة. لذلك فالعائلة تخاف من زيارة الفتاة لصديقتها في بيتها».

لا تخاف العائلة فقط من أن يحصل مكروه للفتاة، ولكن أيضاً من أن يكون بيت الصديقة ذريعة للقاء صديق؛ ما يمكن أن يؤدي إلى فضيحة. وحتى إن كان للأولياء ثقة في ابنتهم، إلا أنّهم يمكن أن يمنعوها من الزيارات تجنّباً للشائعات. وفي العائلات التي تسمح بذلك، تكون زيارتها إلى صديقة محصنة بالاحتياطات. وأحياناً تصاحب الأم ابنتها في الزيارة الأولى.

أما بالنسبة إلى السعوديات المتزوّجات، فليس بسيطاً استدعاء الصديقات أيضاً. وبشكل عام، فهن يتصرفن بطريقة يكون فيها الزوج غير موجود في البيت تجنّباً لأي إشكال، وذلك على الرغم من أنّ البيوت مُعدّة بطريقة يكون فيها الفصل بين الجنسين محترَماً. مُختلَف هذه التفاصيل تزيدُ من تعقيد اللقاءات بين الصديقات في الفضاء المنزلي. وفي هذا السياق، توفر الفضاءات العامة المفتوحة لفتيات المدينة مساحة من الإمكانيات للقاء بنات جنسهن.

الفرع الجامعي زمن «الشِّلّة»

يوجد في فرع «عليشة» الجامعي، الممنوع على الرجال، عدد مهم من الفئات الاجتماعية المختلفة. وكثيراً ما أشارت المستجوبات إلى هذه المسألة. ميساء مثلاً، 22 سنة، التي أنهت للتو دراستها، تقول:

«لقد أحببت أجواء الجامعة، لأن فيها كثيراً من الفتيات. هناك مستويات مختلفة من الناس. كنت في مدرسة خاصة، التلميذات كلهنّ هناك يتحدّرن من المستوى الاجتماعي نفسه، ويمتلكن الأفكار نفسها والثقافة نفسها».

إثارة هذا التنوّع يحمل المستجوبات على التصريح بتصنيف الطالبات وتحديد موقعهنّ تجاه الآخرين. فميساء، القادمة من عائلة متوسطة الدخل، تؤكد أنها كانت في الماضي في مدرسة خاصة، ولم تكن تعرف هذه «المستويات» كلها. أما نورة [طالبة، 24 سنة]، فهي تنتمي إلى عائلة أكثر رفاهية، وبالتالي فهي تميّز نفسها بشكل واضح عن بقية «الطبقات»:

«هناك طبقات متنوّعة جداً، لم أكن لأراها لو لم أذهب إلى الجامعة. هناك مثلاً فتيات... لا أقصد أنهنّ أفضل أو أسوأ، ولكن هناك فتيات من طبقة ليست غنية، يتكلّمنَ بشكلٍ سيء، وبعضهنّ يتصرفن بطريقة سيئة، بعضهنّ يسرقن، هناك كثيرٌ من السرقات. طبعاً هناك فتيات عديدات تلقّين تربية جيدة، لدي صديقات في الجامعة، ذوات تربية راقية، بنات ناس، وهنّ أيضاً متفوقات، هناك عدة فتيات مهتمّات بالدراسة ويملكن الطموح [...] ولكن الفتيات اللاتي حدثتكِ عنهنّ، لا يحْضُرْنَ الدروس، ويسرقن أيضاً».

تميّز نورة نفسها عن فتيات «الطبقة الدنيا»، وتعرّف نفسها كجزء من «بنات العائلات» المرموقة. كما نلاحظ أنّها تثمّن «الطموح» كقيمة تتصف بها بنات العائلات المرموقة، وهذا ما يتطابق مع ملاحظات الفصل الخامس، المتعلّق بمكانة الدراسة وبعض المهن.

استنتاج كهذا يتردّد غالباً في الحوارات: تنوّع الأصول الاجتماعية والعائلية والجغرافية للطالبات يُقدَّمُ كواحد من أهم الجوانب الساطعة في التجربة الجامعية. تبدو «المستويات المختلفة» هنا في إحالة المستويات المادية أساساً، باعتبار أن المدارس الخاصة تبدو متناغمة من زاوية النظر هذه: وبذلك، فإنّ الأشخاص الذين لهم المستوى المادي نفسه يتقاسمون، بحسب وصف ميساء، «الأفكار نفسها» و«الثقافة نفسها». وتستحضر هذه الأخيرة نوعين من العلاقات ربطتها في الجامعة: «الزميلات» و«الصديقات». إنّ علاقات الاجتماع المتماثل تلك تبدو مركزية، مثلما تحلّل شَيْخَة [طالبة في جامعة الملك سعود، في عليشة، 22 سنة]: «الفتيات لا يأتين إلى الجامعة للدراسة. وفي الحالات كلها فهنّ لا يخترن ما يدرسنه[(542)]. ولأنّ المجتمع هنا مغلق، فهنّ يأتين لمقابلة بعضهنّ بعضاً والترفيه والترويح عن النفس، لأن لا شيء يقمن به، بعد الانتهاء من المعهد الثانوي، سوى الذهاب إلى الجامعة».

يتجاهل تأكيد هذه الطالبة، الذي ينخرط في خطاب نقدي أعمّ للجامعة وللمجتمع السعودي (انظر الفصل السابع)، كون الدراسة تمثّل تتويجاً مدهشاً للفتيات السعوديات اللاتي يطمحن إلى النجاح

خارج البيت[(543)]. بيد أنّ فرع الفتيات الجامعي، وربما أكثر من أي مكان آخر[(544)]، وبسبب صعوبات حركة النساء في المدينة، يمثّل ـ قبل كل شيء ـ الفضاء الذي تتكون فيه المجموعات المتماثلة، ويسهم في بروز «شبيبة» نسائية[(545)].

يمثّل الفرع الجامعي فضاءً مختلفاً حيث يمكن الفتيات الحضريات تكوين «شلة بنات» حقيقية لا تكاد تظهر خارج الفرع الجامعي، بسبب غياب وسائل النقل، أو صعوبة توافرها ومشكلة السماح بالخروج. إن منع الخروج من الفضاء الجامعي، قبل منتصف النهار، واعتماد الطالبات على غيرهنّ للتنقل يشجع على مؤانسات الصداقة. وبالفعل، فإنّ عدة طالبات يبكّرن في القدوم صباحاً، في حدود السابعة، ويقضين النهار كله في الفرع الجامعي إلى حدود الساعة الثانية أو الثالثة ظهراً، سواء أكان لديهن درس أم لا، وحتى إنْ اضطُررْن إلى الكذب على العائلة وإخبارهم بوجود درس. وخلال هذه الأوقات الصباحية في الفرع الجامعي، تتكون «شلة» الطالبات، خاصةً أن الفرع الجامعي «عليشة» مدينة داخل المدينة، يحتوي على عدّة أماكن مُعدة للمؤانسة بين الطالبات، كالمقاهي والأكشاك والطاولات في الهواء الطلق والمساحات الخضراء المظلّلة.

الفرع الجامعي هو أيضاً زمن خاص: ففترة الدراسة تُعدُّ فاصلاً في حياة الفتيات السعوديات؛ إذ إن أغلب الطالبات غير متزوجات[(546)]: تعتقد عدة عائلات أنّ على الفتاة إنهاء المرحلة الأولى من الدراسة، التي تدوم على الأقل أربع سنوات (البكالوريوس في النظام الأمريكي يعادل الإجازة في فرنسا). أن تكون الفتاة في مرحلة الدراسة يمثّل عذراً مقبولاً لرفض عروض الزواج. ففي أثناء محاورتهنّ تستبق المستجوبات الحديث عن المستقبل المهني، ويتصوّرن مشاريع صغرى يمكن إنشاؤها بعد الدراسة، وهو ما يحقّقنه أحياناً[(547)]: تنظيم حفلات استقبال نسائية، حياكة الألبسة وصناعة المجوهرات، مشاريع فنية، تصميم داخلي.

إن وصف مجموعتين من الطالبات وعلاقات الصُحْبة التي تجمعهنّ ـ المقتصرة على الجامعة بالنسبة إلى إحداها لا إلى الأخرى ـ يُمَكّننا من فهم بعض الإمكانات التي يوفّرها الفضاء «الزمكاني» للفرع الجامعي النسائي من وجهة نظر المؤانسات. المجموعة التي قضيتُ معها أكثر الأوقات بين 2006 و2007 مكوّنة من أربع طالبات: علاقات التضامن بين أفرادها مسموح بها داخل الفرع الجامعي، والمجموعة غير موجودة خارجه. تهاني، هي التي تمثّل محور المجموعة، وهي طالبة في المحاسبة، 21 سنة، مطلّقة وأم لطفل. وهي التي جمعت أمل، 22 سنة، طالبة في علم النفس، وهي أفضل صديقاتها منذ المدرسة الابتدائية، ولمى، 21 سنة، تدرس معها في المحاسبة. ويضاف إلى هذه المجموعة أسماء، 21 سنة، وهي أيضاً طالبة في المحاسبة. الطالبات الأربع العازبات أو المطلّقات من عائلات ذات دخل متوسط أو أدنى من ذلك. ويسكنّ

في أحياء مختلفة في الرياض، تشترك في كونها جميعاً أحياء غير راقية. لم تُتحْ لهنّ فرصة السفر خارج السعودية قط، حتى وإن كُنّ يحْلُمْن بذلك، كما يتبيّن من نقاشاتهنّ حول بعض البرامج التلفزيونية عن الولايات المتحدة أو عندما تشير إحداهنّ في أثناء النقاش إلى عمٍّ سافَرَ للدراسة هناك.

يتقاسم أفراد المجموعة ظروفاً ماديةً متشابهةً. ويتمايزن عن «الطبقة الغنية» في أثناء النقاش، مثلما يفعلن عند نقدهنّ لطابق الإناث في مركز «مملكة»؛ فهو بالنسبة إليهنّ سيئٌ لكثرة من يزوره من أبناء هذه «الطبقة»[(548)]. ويتحدّر أفراد المجموعة، في الوقت نفسه، من فئات مختلفة على المستوى العائلي بحسب التقسيم العام المتّبع عند سكان الرياض: تنتمي أمل إلى قبيلة بدوية كبيرة؛ تهاني من الحجاز ولها أصول أجنبية، لذلك فهي خَضِيرية (يعني من دون أصول قبلية)؛ لمى تنتمي إلى قبيلة مستقرة في نجد؛ أسماء سمراء ومن دون أصول قبلية (خضيرية). يمكن أن يبرز اختلاف هذه الوضعيّات العائلية إلى السطح في بعض الحالات. مثلاً أمل ولمى تحترزان من بعضيهما: أمل تعتبر لمى «متمرّدة» ولا تحترمها كثيراً؛ وغالباً ما تتبنى هذه الأخيرة، حتى بحضور «أمل»، خطاباً نمطياً تجاه «البدو»، المجموعة التي تنتمي إليها الأخيرة. تميل كل واحدة منهما، على انفراد، إلى تفسير ملاحظات الأخرى بمصطلحات القراءة «العنصرية».

إن علاقات أفراد المجموعة مع المحيط العائلي تدفعهم إلى اعتبار الفرع الجامعي فضاءً للحرية مقارنةً بالفضاء الأهلي. فبينما كانت تهاني وأمل تجدان نوعاً من المساندة العائلية في الدراسة (أم تهاني تعتني بحفيدتها عندما تكون تهاني في الجامعة)، وتتمتعان بنوع من التعاون مع محيطهما، نجد أنّ علاقتي لمى وأسماء بالعائلة متوتّرة. فعائلة لمى صارمة معها: فليس لهذه الأخيرة الحقّ في الخروج من دون أن تكون بصحبة أمها أو أختها، وليس لها الحق في هاتف جوال. لذلك، فهي تخفي هاتفاً تتصل من خلاله بشاب تعرفه. بينما تشرح لنا أسماء إحساسها بالعزلة داخل العائلة، وتفتقد من تشكو له سرَّها: لم يذهب والداها إلى المدرسة قط، وهي الوحيدة بين إخوتها وأخواتها التي وصلت إلى مستوى الدراسة الجامعية. فهي مضطرة إلى التفاوض مع أهلها لإتمام دراستها، لأنهما مقتنعان بأن الجامعة مكان لانحراف الأخلاق وأن الطالبات يقمن علاقات مع «الشباب». هي تقول إنها تريد الزواج بأسرع وقت ممكن حتى تتمكن من مغادرة البيت الذي لم تعد تحتمله[(549)]، وكذلك العمل في مصرف. وبقطع النظر عن نوعيّة علاقتهنّ مع المحيط، فإنّ أفراد المجموعة الأربعة يحاولن يومياً الوصولَ مبكراً إلى الفرع الجامعي والعودة

منه متأخّرات ما أمكن، لأنّ هذا المكان يمثّل بالنسبة إليهنّ مكاناً للاسترخاء مقارنةً بالصعوبات العائلية.

«الشلة» لا توجد إلا في الفرع الجامعي. فأفراد مجموعة تهاني يلتقين دائماً في المكان نفسه تقريباً، في إحدى المقاهي، وفي الشتاء على العشب الأخضر في ظلّ نخلة. تترك كل واحدة المجموعة للذهاب إلى الدرس ثمّ تعود مباشرة بعد ذلك، لا يخلو «المكان» قط من واحدة أو اثنتين من المجموعة. أحياناً تجلب إحداهنّ إبريق القهوة والحلويات، وهي عادةً من مظاهر الاحتفاء بالضيف في المنزل، ما يؤشّر على طرائق التعامل في الفرع الجامعي. لا يجتمع أفراد المجموعة في غيره من الأماكن؛ إذ لا واحدة من عائلاتهنّ (باستثناء عائلة لمى) لديها سائق، ما يجعل تنقّلهم صعباً؛ فهنّ يأتين إلى الفرع بواسطة حافلة الجامعة، ويرتبطن في تنقلاتهن الأخرى كلها برجال عائلاتهنّ. تتبادل تهاني وأمل الزيارات أحياناً، لأنّ أمهاتهنّ يعرفن بعضهنّ منذ أكثر من عشر سنوات. أما تهاني ولمى فهما ممنوعتان من ذلك من قبل العائلتين. وتمنع عائلة لمى هذه الأخيرة من زيارة صديقاتها بإطلاق. بالنسبة إلى تهاني، فإنّ عائلتها تقدّر أنّها لا تعرف لمى منذ مدة كافية، إضافةً إلى بُعد المنزلين عن بعضهما. لذلك، فإن أفراد المجموعة يتدبّرن أمرهنّ بشكل يمكّنهن من الالتقاء في المقهى أو الخروج إلى الصحراء «البَرّ»، لكن المجموعة لم تتمكن من تنفيذ مخططها منذ سنتين بسبب مشكل النقل وتحفّظات عائلاتهنّ[(550)].

مجموعة تهاني مميّزة في علاقات المؤانسة والتضامن التي أصبحت ممكنة بفضل «زمكانية» الفرع، وهي تقتصر عليه بسبب مستويات دخل عائلاتهنّ، والالتزامات الصارمة التي يخضعن لها من جانب محيطهن. لكنّ بعض الطالبات القادمات من عائلات أكثر ترفاً وذات الحركة الأسهل يلتقين باستمرار خارج الفرع، وبشكل محدّد في مقاهٍ ومطاعم المجمّعات التجاريّة في نهاية الأسبوع. كما إن طالبات محيطهنّ أقل صرامة، مما يتيح لهنّ ـ أيضاً ـ الالتقاء في بيت إحداهنّ أو الذهاب معاً إلى الحفلات.

كما يمكن الفرع الجامعي أن يكون نقطة انطلاق لمشاريع تعدّها الطالبات خارج الجامعة، كما يبرزه عرض «شلة» أخرى. «مشاعل»، 20 سنة، طالبة في السنة الثالثة في كلية علم النفس، تنتمي إلى عائلة من القصيم؛ كان جدُّها عضواً في هيئة كبار العلماء، وتمّ انتخابها رئيسة لجنة المتطوعات في جامعة «الملك سعود». تنظّم أعمالاً خيرية مع بعض الطالبات: كجمع التبرّعات أو زيارة دار المسنّات. وقد قامت بتوظيف متطوّعات أخريات من قسم علم النّفس. كانت تلتقيهنّ جميعاً إما في إحدى قاعات الجامعة أو في مركز «الأمير سلمان»، وهو مركز ترفيه يحتوي على قسم نسائي في شرق المدينة. كما كُنّ يتواصلن عبر المنتدى الافتراضي

للجامعة. قدّمتني مشاعل إلى صديقاتها في الفرع، وهنّ جميعاً طالبات في علم النفس، «ملتزمات دينياً»، وناشطات في اللجان الجامعية (الأدبية، الخيرية...)، التي أعيد إحياؤها سنة 2006 بعد منعها من إدارة الفرع سنة 2000. وتبعاً لذلك، قامت عدة مجموعات بتنظيم أنشطة خيرية أو فنية داخل الفرع أو خارجه، ما يُبرز كيفية تحوّل هذا الفضاء إلى نقطة انطلاق لتأسيس تجمّعات أتراب أو لأنشطة مشتركة. أصبح الفرع، إذاً، فضاءَ مؤانسةٍ للأصحاب، وفضاءَ تضامن بين أفراد «الشلة» الواحدة، وهو مسار يدعّم تأقلم «شلل» محدّدة من الطالبات مع هذا الفضاء الأنثوي بامتياز. وفي سياقات مختلطة، تكون ممارسات السيطرة على المكان تلك من خاصيات الشباب الذكور[(551)]. أما في الفرع الجامعي، فإنّ مختلف مجموعات الطالبات تمتلك أماكن مفضلة، ذاك المقهى، هذا المقعد، ذلك المدرج. وكدليل على ذلك، فالمستجوبات عندما يرغبن في الحديث عن هذه «الشلّة» أو تلك، فإنهنّ يُحِلْنَ إلى المكان الذي تحتله: مثال «البنات اللاتي يجلسن في مدرج البناية 25»... إلخ. بعض «الشلل» تُطلق أسماء على مختلف أماكن الفرع: عدّدت لي مجموعة من الطالبات الأسماء المعبّرة التي تستعملها «شلّتهن»، مثل «إيطاليا» أو «ديزني» أو «النخلة»... إلخ. ويمكن هذه الأماكن أن تأخذ معنى محدداً: مثلاً إحدى الكافيتريات معروفة بأنها المكان الذي تدور فيه «أحاديث عاطفية» بين الطالبات[(552)]، بينما كان شارع في الفرع، تطلق عليه الطالبات «الشارع رقم خمسة» أو «الشانزليزيه»، كان دائماً مكان التجمّعات الخاصة بالطالبات الأنيقات (انظر الفصل الثامن).

وخلاصةُ القول، أنّ الفرع الجامعي يجعل المؤانسات بين الطالبات ممكنة، وكذا روابط التضامن بين أفراد «الشلة» نفسها، من دون أن ينفي ذلك حشد وضعيات مختلفة في بعض المواقف، باستعمال مصطلحات الأصول العائلية أو مستوى الدخل.

مقاهي المجمعات التجارية

مخالطة «الزميلات» من دون كشف مستوى الدخل

على الرغم من أن المجمعات التجارية ترتادها أنواع مختلفة من الزبائن، وهي مُعدَّة كذلك للتنزه مع العائلة - زوج وزوجة وأبناء - إلا أنّ الفتيات الحضريّات غالباً ما تشكّل داخلها تجمعات اجتماعية متماثلة. فمقاهي المجمّعات التجاريّة تسمح لهنّ بتجاوز بعض الحدود مقارنةً بفضاءات أخرى للمؤانسة.

إن حجم هذا الاستعمال للمركز التجاري لم يقع الإعداد له مسبقاً، فقد كان المستثمرون يعتقدون أنّه سيكون فضاءً للتسوّق بالدرجة الأولى. أما اليوم، فالطابق المُعدّ للنساء في «المملكة» يحتوي على سبعة مقاهٍ ومطاعم - إضافة إلى تلك الموجودة في المنطقة «المختلطة» - وهو ما لم يكن متوافراً عند إنشاء المجمع التجاري. ففي «واجهة» المركز، أي الممرّ المؤدّي إليه، يوجد مقهيان يسمحان بأن تُشاهِدَ وأن تُشاهَد؛ كما يوجد «ستاربكس» داخل «دِبِنْهامس» (وهي علامة تجارية راقية). أما الدخول إلى بقية المقاهي فيكون عبر ممشى المركز، ولكن تفصل بينها وبينه سواتر، وفيها تقع محاولات لتنمية مهارات خاصة: زخرفة، موسيقى. فقوائم الطعام في الـ «سوبر موديل كافيه» مزيّنة بصور عارضات الأزياء. وهذا الأمر سيكون مستحيلاً لو كان المكان متاحاً للرجال، وبالتالي لفرق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي بعض تلك المقاهي المتوارية عن أنظار المَارّة، يُسمَحُ بالتدخين، ما يجعلها الأمكنة الوحيدة في الرياض، من خارج الفضاءات السكنية، التي يمكن النساء أن يقمن فيها بالتدخين، باستثناء بعض أماكن العمل. وفي سنة 2006 افتتح مقهى في الطابق النسائي للـ «مملكة» فيه ألعاب متنوعة (البولينغ، البليارد... إلخ)، وكانت الدعاية حوله تستهدف مباشرة فئة «الشابّات»[(553)]. كان الطابق النسائي لمركز «المملكة» يمثل مكاناً للّقاءات العاديّة بين النساء في الرياض، ولكنه لم يكن محبباً للجميع، فقد كان يوسم بكونه مكاناً للـ «طبقة الغنية»[(554)]. وبالإضافة إلى هذا المكان المخصّص حصراً للنساء، جرت العادة أن تكون اللقاءات في الركن المخصّص للأكل في المركز. وتكون اللقاءات بين النساء على الأغلب في مراكز التسوّق أكثر منها في الأماكن المخصّصة للعائلات في المقاهي والمطاعم، التي بقيت طويلاً ممنوعة على النساء غير المرافقات لمحرم. أما اليوم، فإنّ اليافطات المكتوب عليها «يمنع على النساء من دون محرم» والتي كانت واضحة سنة 2005 أصبحت قليلة جداً.

أصبحت مراكز التسوق والمقاهي والأماكن المخصّصة للأكل فيها، أماكن تلتقي فيها «شلة الصديقات»، وتضبط فيها المواعيد مع زميلات الجامعة أو العمل. يمكن زميلات العمل أن يضربن موعداً في المركز للغداء معاً أو لقضاء السهرة، بينما الطالبات يلتقين في الطابق النسائي في «المملكة» آخر الأسبوع. أما الطالبات القادمات من المدن الأخرى، واللاتي يقضين الأسبوع بين السكن الجامعي وفرعه، فإنهنّ يذهبن أحياناً بعد منتصف النهار للغداء أو التجوال في «الفيصلية» وبعد ذلك يختلقن القصص لتبرير غيابهنّ أمام المسؤولات.

وإذا كان لمراكز التسوق ـ كفضاء للمؤانسة ـ كلّ ذلك النجاح، فإن ذلك يعود إلى كونها تسمح بالاحتكاك بأشخاص لا نعرفهم جيداً، نلتقيهم في فضاء خاص. يمكن أن نتقابل مع الصديقات من دون أن نكون مجبرين على البرهنة على مدى جدارتهنّ أو جدارة عائلاتهنّ بالاحترام، تجاه محيطنا العائلي. وبعبارة أخرى، فإنّ المؤانسات الحميمية في مراكز التسوق متحرّرة نسبياً من الوصاية العائلية.

شَهرة، أستاذة علوم دينية في مدرسة ابتدائية سنها 30 سنة مطلّقة ولها بنت وتسكن مع أمها، أصبحت «معتادة» على مقهى بالطابق النسائي للـ «مملكة» ترتاده تقريباً كل يوم. تؤكد «شَهرة» أن نجاح مراكز التسوق كفضاءات للمؤانسة مرتبط بالأجواء غير الصارمة التي تسمح للنساء بـ «تغيير الأجواء» والتحرّر من شكليات استقبال الضيف في البيت[(555)]. يصبح المركز التجاري بالنسبة إلى فتيات الحضر فضاءً لمؤانسة من خارج العائلة[(556)]، وذلك خارج الجامعات وأماكن العمل. إنّ أشكال المؤانسة تلك خاصة بالشابات، لأن تلك الفضاءات لا يمكن أن تكون من دون وجود شبكة تعارف متبادَل بين الزميلات، أكانت الدراسة أو العمل متسبّبة فيها.

هناك سبب آخر لنجاح مراكز التسوق تذكره «شهرة»، هو أنّ مراكز التسوق تمكّن من إخفاء المستوى المادي، أو على الأقل عدم البوح به. «إذا كنت تخجل من بيتك يمكنك رؤية الأصدقاء هنا». وككل فضاء عام نحن لا نكشف للآخرين إلا جزءاً من أصولنا وأنشطتنا ووضعيّاتنا، وبالتالي يمكننا محاولة التحكّم في الانطباعات التي نوجدها لدى المُخاطَب، وبشكل خاص ما يتعلّق بمستوى الدخل العائلي[(557)]. وبالفعل، فإنّ مراكز التسوق تمثّل فضاءات مفتوحة نسبياً بشرط توافر وسيلة نقل لبلوغها، وهذا ييسّره دخل شخصي. وقد حوّلت الشابّات الحضريات تلك المراكز إلى فضاءات مؤانسة، بمن فيهنّ الشابّات اللاتي لم تكن لديهن إمكانية التبضّع.

فمستجوبات عديدات من ذوات الحالة المادية المتواضعة يتواصلن مع صديقاتهنّ في مراكز التسوق المرموقة، ولكنهنّ يتبضعن من المراكز العادية.

هذه الممارسات تجعل من المركز التجاري فضاءً لنوع من الحياة النسائية الموسومة بحركة كبيرة في المدينة، وبنشاط خارج الفضاء العائلي، وتنمية المؤانسات غير الرسمية والمنتخبة. وفي مثل هذا النوع من الفضاءات، تبدو الحدود ما دون الوطنية التي تفصل بين مختلف العائلات والفئات الاجتماعية تتناقص لصالح أشكال جديدة تجيب عن سؤال: كيف تكون المرأة سعودية؟

الاجتماعات الدينية: التزام إسلامي وعلاقات صداقة

ينمو الاجتماع المتماثل في الفضاءات الدينية الأنثوية أيضاً. ولعلّ تلك هي الحال بالنسبة إلى «مجموعات الفتيات» في الندوة العالمية للشباب الإسلامي (WAMY) . لقد قابلتُ كثيرات منهن، وقمتُ بالحوارات معهن على الرغم من أنني لم أتمكّن من الدخول إلى الفضاءات الدينية بالقدر الكافي كما ذكرتُ ذلك في المقدمة. ثم وجّهتني إحدى المستجوبات إلى زميلة قديمة لها في الجامعة أصبحت صديقتها، «مها» (أستاذة فنون تشكيلية في مدرسة خاصة، 24 سنة)، وكانت تعلم أنّها منخرطة في جلسة دينية دورية، وهي جلسات موجودة بكثرة في الرياض. هكذا تمكنتُ من حضور جلسة دينية دورية. في مثل هذا النوع من المناسبات، تذهب النساء إلى بيت المشاركات من دون أن تكون المعرفة بهنّ كبيرة: فبعض القيود المضروبة على الرفقة في الفضاءات الخاصة تنمحي. ويُظهِرُ الوصف الآتي كيف أن النشاط الديني يُشرْعِنُ ويسهل تنامي الاجتماع المتماثل خارج إطار العائلة[(558)].

تنعقد تلك الاجتماعات مرة في الشهر، في بيت إحدى أعضاء المجموعة: وتتكوّن من خمسة وثلاثين امرأة تقريباً، منهنّ سبع متزوجات، أعمارهنّ تتراوح بين ثماني عشرة وسبع وعشرين سنة، ويتحدرن من عائلات ذات دخل متوسط أو أكثر بقليل، مع مستوى تعليمي عالٍ[(559)]. وفي الليلة التي حضرت فيها الجلسة، كان عدد الحاضرات خمس عشرة امرأة. تعرف المشاركات بعضهنّ منذ الطفولة، لأنهنّ ارتدن جميعاً مركز الحي لحفظ القرآن؛ ثم شاركن بعد ذلك في المحاضرات وحصص النقاش الخاصة بالناشئة المتعلّقة بموضوعات مثل «العلاقات مع الأم». وكان مركز حفظ القرآن ينظّم أيضاً زيارات لبعض المواقع؛ فالإسلام، بحسب المشارِكات، ليس حفظ قرآن فحسب، ولكنّه أيضاً ترفيه وتثقيف. وفي نهاية دراستهنّ الثانوية، قررت المشاركات مواصلة اجتماعاتهنّ، ولكن مساءً، وفي بيت إحداهن، ومرة واحدة في الشهر فحسب، لأنّ أغلبهنّ يُدرِّسْن في المدارس الخاصة، ما يتطلب منهنّ وقتاً كثيراً. في فترة البحث، أي سنة 2007، كان قد مضى على المشاركات تسع سنوات وهنّ يجتمعن شهرياً؛ وهنّ لا يلتقين خارج ذلك الاجتماع. وقد انضمّ إلى تلك المجموعة صديقات وأخوات وبنات عمّ أو خال. أما الاجتماعات الدينية الأخرى التي سمعتُ عنها فهي تجمع زميلات الجامعة والعمل ونساء العائلة الموسّعة. وقد أشارت إحدى المستجوبَات، سعاد، وهي تعمل في مستشفى، إلى الاجتماع الأسبوعي الذي تنظّمه زميلاتها في الجمعية الخيرية التي كانت تعمل فيها سابقاً، وكانت أغلبية هذه الاجتماعات تناقِش «الفروق بين الدين والعادات والتقاليد».

كانت الحصّة، في العادة، تُعَدّ من قبل داعية[(560)] تحمل شهادة في «الثقافة الإسلامية» أو لديها معرفة شرعية جيدة. في ذلك المساء، لم تتمكّن المشرفة من الحضور فأخذت مكانها

إحدى المشاركات، إبتسام، 24 سنة أستاذة علوم دينية في مدرسة خاصة. بدأ الاجتماع نحو الساعة السابعة مساء بعد صلاة المغرب؛ ودام كامل الليل تقريباً، إلا أنّ الحصة الدينية نفسها لم تَدُمْ أكثر من ساعة تقريباً. في البداية، تبادلت المشارِكات بشكل مطوّل الأخبار؛ وفي حدود التاسعة أخرجت إحدى المشارِكات، وهي تنتمي إلى مجموعة دينيّة أخرى للشابّات يُؤويها مركز حفظ القرآن، كراسات ومغلّفات وشارات صنعها أفراد مجموعتها لبيعها والاستفادة من عائداتها لمصلحة أنشطة خيرية. ثم شرحت كيف أن الشابّات اللاتي كوّنّ هذه المجموعة التقينَ في البداية على شبكة الإنترنت؛ وهنّ ينظمن، كما وصفت، لقاءات ومحاورات تستهدف بشكل خاص الفتيات، للحديث معهنّ حول مشاكلهنّ، لأنهن «ينزعجن» حين تقوم النساء الأكبر منهن سناً بإلقاء الدروس.

تُقبِلُ المشاركات في الاجتماع على شراء الكراسات والمغلّفات بحماس، بينما تبدأ إبتسام، التي أعدّت الحصة الدينية، في التوتر قليلاً. وأخيراً، تبدأ في إعطاء درسها في الساعة العاشرة تقريباً. تجلس المشارِكات في شكل حلقة على الأرض. يبدأ الحديث عن المشاريع الخيرية التي يتقاسمنها: تنظيم جمع للتبرعات لصالح الأيتام. ثم يتناولن مختلف الموضوعات التي يرغبن في طرحها في الحصص القادمة، مع تأكيد رغبتهنّ في مناقشة الفتاوى التي «يحتجن يوميّاً وفي كل حين». بعد ذلك، تبدأ إبتسام حصّتها الدينيّة: وقد جلبت معها كتاباً للفتاوى، وكتابَ تفسير الأحاديث للشيخ ابن عثيمين، العضو السابق في هيئة كبار العلماء والمتوفَّى الآن، وهو أشهر العلماء مع المفتي السابق الشيخ ابن باز. تقرأ فتوى حول الدعاء وحديثاً حول الصبر وتفسّرهما بالإحالة إلى مواقف من حياة الرسول [(ص)]، وأمثلة تجسّد رسالة هذه الأحاديث. الحاضرات يشاركن ويطرحن الأسئلة ويناقشن، ويمزحن، ويذكرن تجاربهنّ الشخصية. الأجواء كانت مرحة وهادئة. وفي النهاية تسأل إبتسام الحاضرات أن يقدمن تقييمهنّ لما سمعن، ويذكرن الاستفادة التي حصلن عليها. بعد درس الدين، تتحدّث المشاركات عن الأحداث والمحاضرات الدينيّة القادمة. وفي فترة العشاء (الذي أسهمت في إعداده كل مشارِكة) تتّصل بعض المشارِكات بعائلاتهنّ بالهاتف ويفاوضهنّ للحصول على موافقة بالتأخّر في العودة عن الموعد المتفق عليه. وبالمناسبة، يتحوّل النقاش إلى سرد كل منهنّ لما تفعله حتى لا تنتبه الأمهات إلى عودتهنّ بعد الساعة المسموح بها، وهو نقاش تقليدي بين الفتيات السعوديات، سواء أكنّ متدينات أم لا. إحدى المشاركات تطرح فكرة اللقاء في «البرّ»، «مجرد اللقاء، من دون حضور درس الدين بالضرورة». تتحمّس الأخريات للمشروع، ويقترحن حجز المكان ـ في البر، أو في أي مكان آخر، تجتمع السعوديات عموماً في مكان مغلق بعيداً عن الأنظار، ويكون مدفوع الثمن ـ ولكن الرحلة لم تتم. مباشرةً بعد

وجبة العشاء، تختفي البنات شيئاً فشيئاً تحت العباءة المميّزة للملتزمات دينياً، ويخرجن الواحدة بعد الأخرى كلما جاء من يصطحبهنّ إلى البيت. المؤانسة العفوية والنخبوية معطى مركزي في هذه الحصة الدينية. فالملاحظة «الإثنوغرافية» تسمح لنا بملاحظة أنّ الدين كما يُعاش من طرف السعوديات لا يمكن فهمه من خلال قراءة النصوص التي يقمن بدراستها أو كتابتها، والتي تكون أحياناً ذات نبرة مخيفة[(561)]. وقد استنتجت جانين كلارك (Janine Clark) أن النساء في اليمن اللاتي ينظّمن اجتماعات دينية يبحثن عن الخصوصية عن الاجتماعات الودية، من خلال الحضور بمظهر متقشّف، يتميّز بلباس بسيط وخلوّ مظاهر الزينة، وكذا الامتناع عن الأكل في أثناء هذه الاجتماعات[(562)]. بينما لم تكن الاجتماعات التي تمكّنتُ من حضورها في الرياض منفصلة ـ من ناحية الشكل ـ عن الاجتماعات الودية، على الرغم من أنّ النقاش الديني هو الهدف الأول من الاجتماع. وتؤكّد المشارِكات في أثناء الاجتماع على صفة الالتزام الديني من خلال طريقة اللباس والتصرّف. فلا مجال لسماع الموسيقى أو فتح التلفزيون على قنوات الكليبات الغنائية، كما هو الشأن في الاجتماعات الودّية. ولكن تنظيم هذه الاجتماعات لا يعبّر عن رغبة في الخصوصية عن الاجتماعات الودّية على أساس أنّ أغلب الأوقات مخصّصة لنقاشات تخصّ موضوعات لا علاقة لها عموماً بالدين. ومع احترام واجب ارتداء اللباس الطويل المميّز لشخصية الملتزمات دينياً، إلا أنّ المشاركات يتجمّلن ويرتدين اللباس الجيد. وهنّ لا يبحثن عن الظهور بمظهر متقشف في ما بينهن، فالعباءة على الرأس في الفضاءات المختلطة ربما تخفي تحتها لباس الموضة. تصف فريبة عادلخاه الاجتماعات الدينية في طهران بوصفها مكاناً للقاء، وهي ميزة أساسية للحياة الاجتماعية النسائية[(563)]. وهي اجتماعات عامة، بمعنى أنها منفتحة على النساء كلهنّ، ولكنها لا تشهد حضوراً كبيراً للفتيات[(564)]؛ المضيفة تبرز غناها وشبكة علاقاتها من خلال ما تقدّمه من أكلات وعدد النساء الحاضرات[(565)]، وقت الاجتماع كلّه مخصص للأنشطة الدينية. وعلى العكس من ذلك، فالجلسة الدينية الخاصة بالنساء في الرياض ليست متاحة للجميع. والمشارِكة تكون من خلال مجموعة دائمة ومستقرة، ويصعب حضورها من دون تزكية. الاجتماع المذكور هنا لا يمثّل فرصة لإبراز الغنى والكرم، على عكس حفلات الاستقبال التي تنظّمها أحياناً العائلات الكبرى المشهورة بالتديّن التي تجلب بالمناسبة هذه الداعية أو تلك لإلقاء محاضرة. وعلى العكس، فهي أقلّ شكليّة من دعوة الصديقات أو العائلة إلى المنزل: ضمنياً، تحتضن الاجتماع صاحبة المنزل، وهذا مختلف عن الجوانب الشكليّة لدعوة شكلية. يكون بروتوكول الدعوة إلى البيت مرناً: كل مشارِكة تسهم بشيء من عندها، نتقاسم الموجود،

لا تحاول أي واحدة منهنّ إبراز غناها أو كرمها من خلال إحضار طعام فاخر أو كميات كبيرة منه.

أشارت المُشارِكات إلى الجانب الانتقائي لهذه المؤانسة ـ على عكس الالتزامات العائلية ـ حين حدّثْنَني عن نشأة المجموعة. شرحن لي اختلاف أصولهن وأنهنّ لا يتميّزن في ما بينهنّ بتلك الأصول. ويؤكدن قيمة «الاختلاط» في الأصول بين فتيات الجيل الجديد، على عكس الممارسات العنصرية للأجيال السابقة. وخلال حوار لاحق في جلسة دينية، تؤكد مها، وهي تنتمي لقبيلة بدوية، هذا المعنى:

«هناك شيء يقلقني هنا، عقلية المحيط المُغلق أو الطبقة[(566)]، وخاصة لدى جيل الآباء، إنّهم ينظرون إلى اسم العائلة، ولا يخاطبون إلا الأشخاص المنتمين إلى القبيلة نفسها أو المستوى الاجتماعي نفسه، بينما نحن الشباب لا تهمنا هذه الأشياء، ولا نقيم فرقاً بيننا، إذا كنت لا تتكلمين إلا مع أفراد قبيلتك سيقال لكِ بأنكِ قروية».

أما مُنى، وهي مشارِكة أخرى (أستاذة لغة عربية في مدرسة خاصة، 24 سنة)، فتصرّح خلال لقاء لاحق معها، أنها تحترز بشكلٍ عام من علاقات الصداقة التي تعقدها، ولكنها تعطي ثقتها لأفراد المجموعة أكثر من غيرهن من الصديقات من خارج العائلة، لأنّ أفراد المجموعة يمتلكن «قلوباً صافية». وقد سارعت بعد بضعة أشهر إلى دعوتهنّ إلى خطوبتها.

تبرز المشاركات في المجموعة جانب الالتزام الديني الذي يتجاوز التقسيمات القائمة على الأصول الجغرافية والعائلية. وهذا الوضع المشترك هو أساس علاقات الصداقة في أثناء الجلسات الدينية.

تسلية وتقشف

إنّ الجانب الترفيهي، وأحياناً الاحتفالي، في التجمّعات النسائية، على عكس الفضاءات الذكورية ذات الأجواء الأكثر جديّة والمتقشّفة، لا يخص فقط الفضاءات الدينية. هكذا ومنذ أن أصبحت احتفالات الزواج في الرياض تفصل بشكل كلي بين الرجال والنساء[(567)]، أصبحت تلك الحفلات تتميّز، في جانبها النسائي، بالسهرات الليلية التي تحييها فرق موسيقيّة نسائية إيقاعيّة تسمى العاملات فيها «طقّاقات»، وبالرقص، وإن كان هذا الأخير مقنّناً بشكل يؤدّي وظيفة إبراز هيبة (بريستيج) العائلة بقدر الترفيه عن الضيفات نفسه[(568)]. أما حفلات الرجال فهي تتميّز في الغالب بعشاء ينتهي باكراً من دون موسيقى. فالصحوة الإسلاميّة تميّزت بمنع عدد مهم من أشكال الترفيه[(569)]. ولكن منع الموسيقى في الفضاءات النسائية كلها تمّ تجاوزه من خلال رفع بعض المجموعات الموسيقية لشعار «الإسلامية» حيث تستعيد المقاطع الموسيقية

التقليدية مع أسلمَة كلماتها، واعتماد الدفوف من دون غيرها من الآلات الموسيقية. وهكذا، فإن تلك المجموعات لا تقدّم أغانيَ بل أناشيد إسلامية، ويُطلَقُ على العاملات فيها كذلك «طقاقات» أو «منشدات». وتسمح هذه الممارسة بتنشيط بعض الفضاءات العامة النسائية كحدائق الترفيه. فاحتفالية الفضاءات النسائية هي قبل كل شيء ممارسة ثقافية، أي سِمَة من الثقافة المستقلة نسبياً، والتي نمتْ داخل تلك الفضاءات[(570)]، وهذا لا يغيّر شيئاً من كون هذه المجموعات النسائية تبقى تابعة نسبياً للفضاءات الذكورية.

هناك ممارسة بقيت محدودة، طويلاً، وخصوصاً ببعض الفئات الشعبية، ولكنّها مؤخراً انتشرت بين الطالبات والموظفات: وهي حفلات الـ «دي.جي» في آخر الأسبوع. وتنظّم هذه الحفلات على أراضٍ خاصة مُحاطة بجدران على أطراف المدينة (تسمى استراحة)[(571)]. وهي من إعداد المجموعات الموسيقية الوترية (طقاقات) أو «دي جي»، وتستعمل مكبرات صوت كبيرة. وهي عموماً من تنظيم فتيات يقمن بدعوةِ صديقاتهنّ. وأحياناً يكون الدخول مدفوع الأجر، مما يجعلها شبيهة بالأندية الليلية المخصّصة كلياً للنساء. ولا يحقّ للفتيات السعوديات كلهنّ حضور هذا النوع من الحفلات. بل إن بعض الطالبات يؤكّدن أنهن يخبرن أولياءهن بأنّ الحفلة «احتفال بتخرّج» إحدى صديقات الجامعة، وهو تقليد دارج، حتى يتجنّبن استعمال لفظة «حفلة دي جي» ذات المضمون السلبي، والتي يفعلها عادة السعوديون الأكثر ترفاً، القادرون على السفر وربما الانحراف الأخلاقي.

إن الأشكال المختلفة للمؤانسة التي تمّ وصفها هي متطابقة في الأغلب: فالملتزمات دينياً اللاتي ينظِّمن الاجتماعات في المنزل يمكنهنّ تكوين «شلّة» في الفرع الجامعي والالتقاء يوم الخميس بالمركز التجاري. ويمكن زميلات العمل تنظيم اجتماع ديني. ولكن «الملتزمات دينياً» لا يذهبن إلى «حفلات دي جي» بسبب الموسيقى التي تصدح هناك. وفي الوقت نفسه، فإنّ أغلبية الفتيات الحضريات لا تهتم بالحصص الدينية، لأن «الملتزمات دينياً» يمثّلن ـ بشكل من الأشكال ـ أقلية[(572)].

حدود التضامن بين الفتيات الحضريات

إن المؤانسات التي أصبحت ممكنة بفضل الفرع الجامعي والمراكز التجارية وفضاءات العمل والاجتماعات الدينية تمكّن من تجاوز بعض الحدود، وفيها تُبرز الفتيات السعوديات المساحات المشتركة التي تجمعهنّ، مثل كون المرحلة العمرية هي التي تجمعهنّ، أو الالتزام الديني (بالنسبة إلى الجلسة الدينيّة). ولكن مساحات التباين التي قد ترسم حدوداً بينهنّ يمكن أنْ تبرز أيضاً في مواضع أخرى. فتنوّع هذه المشتركات والتباينات ـ وتضاربها ـ الذي تبرزه الفتيات الحضريات أو التي يمنحها لها الآخرون، تسمح بتجنب الوصف الجامد لهويّاتهن أو لتحليل خطي للانتقال من الانتماء العائلي إلى «الطبقة» أو «الجيل».

تجاوز «التمييز»

في الحالات الثلاثة التي ذُكرت سابقاً: الفروع الجامعية والمقاهي والجلسات الدينية، تؤكّد المستجوبات ـ في سياق الحديث ـ أنهن يتمّنّيْن تجاوز الخصوصية القائم على الأصول العائلية، ويسمّينه عنصرية أو طبقية. وبالفعل، فإنّ كثيراً من علاقات الصداقة تتجاوز حدود الأصول العائلية. وهو موضوع تنحو فيه المستجوبات عادةً إلى التعميم. ذلك أنّهن غالباً ما يربطن تلك التفرقة بما يسمّينه بـ «تقاليد» شبه الجزيرة العربية المنافية للإسلام. فكثيرات منهن يشتكين مثلاً من منع الزواج بين القبيلي والخَضِيري. بيد أن نقد تلك التقسيمات الاجتماعية يبدو متفاوتاً، كما يبيّنه الحوار الذي دار بين «أشواق» وإحدى صديقاتها.

«أشواق» 20 سنة، طالبة في معهد الإدارة، أمضيتُ معها كثيراً من الوقت، واصطحبتني كثيراً إلى المناسبات العائلية، وجلسات الأصحاب التي يتم استدعاؤها إليها. في إحدى الليالي ذهبنا لزيارة أفضل صديقاتها، «سناء»، وهي طالبة أيضاً في كلية التجارة بجامعة «الملك سعود». ثم التحقت بنا صديقتان لـ «سناء» وهما طالبتان أيضاً. كانت أم «أشواق»، التي ترافقها باستمرار نزولاً عند أوامر الأب، وأم «سناء» تجلسان في غرفة أخرى. انطلق النقاش حول مشاكل التفاوت في الأنساب المانع للزواج. قالت لي «أشواق»: إنه يجدر بي تخصيص ثلاثة أرباع الأطروحة لهذا الظلم. في البداية، اتفق الجميع على إدانة هذا «التقليد»، وتَبَنَّيْن جميعهنّ رفضه في أثناء مخاطبتهنّ لي. وقد شرحن لي أن «سناء» و«أشواق»، وهما على علاقة متينة، لا يمكن أن تتزوج كل واحدةٍ منهما أخَ الأخرى، لأنّ عائلة «أشواق» لا أصول قبلية لها (عائلة خَضِيرية)، بينما تنتمي عائلة سناء إلى قبيلة حضرية كبيرة، على الرغم من أن والدتها فلسطينية[(573)].

بعد هذا الإجماع على إدانة قواعد «التناسب»، دار نقاش عارضت فيه سناء الأخريات كلهنّ، وتعلّق بدرجة حرية الفتاة في قبول أو رفض عرض الزواج، مهما كان موقف الأب. دافعت سناء عن فكرة أن أباها يحترم رغبتها: وإذا ما أرادت قبول عرض لا يتوافق مع رأيه، فإنه سيقبل، بشرط أن يكون الزوج من أبناء القبائل. بقيّة الصديقات يعترضن على ذلك، معددات كثيراً من الحالات التي يمكن لأبيها أن يرفضها: وإذا لم يكن

الخطيب من المستوى المادي نفسه؟ وإذا كان من القرية وليس المدينة؟ وإذا كان أكثر انفتاحاً، أو على العكس أكثر تشدداً من عائلتها؟ فيحتدّ النقاش. ترفض سناء تلك الاعتراضات جملةً وتفصيلاً، وتنهي النقاش ببعض التراجع: «قد يرفض آباؤكم ذلك، أما أبي فإنّه سيقبل». ردّت إحدى صديقاتها: «هل تعتقدين أن أبي متخلّف؟ كلا، إن المجتمع برمّته هو المتخلّف».

يعبّر هذا النقاش عن مواقف متناقضة للمستجوبات حول هذه المسائل. فمن ناحية، يعبِّرن عن رغبتهن في تجاوز الحدود بين الجماعات «غير المتجانسة»، ويندّدن بالتفرقة القائمة على أساس الأصل العائلي، مع الحفاظ على تصوّر نمطيّ لمختلف «المجموعات». وفي مستوى من مستويات الحوار، سألنَني إن كان قد سبق لي حضور حفل زواج في السعودية، وهل كان زواجاً بين «حضر» أم زواجاً «بدوياً». وعندما قلت إنني حضرت زيجات «بدوية» بالأساس، استغربن، ثم اعترفن بوجود «بدو» «منفتحين»، وإن كانت أغلب الزيجات بين البدو أنفسهم (بدو- بدو). ومن ناحية أخرى، ترفض المستجوبات الضغوطات التي تفرض عليهنّ، عملياً، من عائلاتهنّ، لكنهنّ يتّهمنَ «المجتمع»؛ كونه المسؤول الوحيد عن تلك الممارسات، من دون تحديد متَّهم بعينه. كثيرات من المستجوبات يبحثن عن تبرئة المحيط العائلي المباشر من كل مسؤولية في ما يتعلّق بالقيود التي يصطدمن بها، كما بيّنته بعض المقتطفات من الحوارات المذكورة في الباب الثاني، لأنهنّ ينتمين إلى عائلة «نووية» يدافعن عن سمعتها. هذان الموقفان المضطربان منتشران بشكل كبيرٍ، ويمثّلان حدوداً لموقفٍ يمكن أن يوحّد جيل الشباب من الإناث ضدّ «التمييز» أو ممارسات أخرى تعتبر غير عادلة.

وهكذا، فإنّ الرغبة في تجاوز «التمييز»، وفي تنمية علاقات الاجتماع المتماثل لا تمنع من إبراز وضعيّات أخرى في بعض حالات التفاعل. ويبدو هذا أكثر إلحاحاً عندما لا تعرف المتحاورات بعضهن بعضاً بشكلٍ جيد. آلاء، عمرها 29 سنة، تعمل منذ سنوات في مقرّ لإيواء الأيتام. قررت، هي وزميلاتها ـ ولم تكن تحكمهم علاقات تراتبيّة ـ إطلاق «دورية»، وهو مصطلح يعني باللهجة السعودية دعوات منتظمة للزيارة، تقام في كل مرة عند إحداهنّ بالتناوب. وهكذا، تجتمع آلاء وصديقاتها كل خمسة عشر يوماً عند واحدة منهنّ. وقبل إطلاق هذه المبادرة لم تتقابل الصديقات خارج إطار العمل إطلاقاً، باستثناء مناسبات معينة كزواج إحداهنّ. في ذلك المساء، كانت آلاء مدعوّة عند إحدى زميلاتها. وبالإضافة إلى الموظّفات الأربع ـ لم تتمكّن الخامسة من الحضور ـ فقد كانت أخوات صاحبة الدعوة من بين الحضور، وهنّ يسكنّ معها، كما اصطحبت إحدى المدعوّات أخت زوجها. كان اصطحاب إحدى نساء العائلة أمراً متداولاً في هذه الاجتماعات النسائية. وبعد وصولهنّ في حدود الساعة الثامنة، بدأت آلاء وصديقاتها بالحديث حول موقف

موحّد اتّخذنه تجاه رئيساتهنّ في العمل. إذ وقع التنبيه عليهن بصفتهنّ موظفات في القطاع العام بضرورة الحضور للعمل بالعباءة على الرأس، بينما هنّ يحضرن بالعباءة على الأكتاف ومزينة بحسب الموضة. رئيساتهنّ فرضن عليهنّ توقيع تعهّد يلتزمن فيه بالإقلاع عن ذلك، ولكنهنّ لم يعرنَ كبير اهتمام للموضوع، بحسب قولهنّ: فتوقيع «التعهد» يُقدّمُ على أنّه تقليد روتيني فاقد لأي قيمة. كانت الضيفات، عند هذا المستوى من النقاش، يتحدّثن كجماعة، باعتبارهنّ زميلات في العمل لهنّ الموقف نفسه تجاه رؤسائهنّ. كانت تلك الوضعية توحّدهن.

ولكنهنّ بعد ذلك، في أثناء الحوار، يتموقعن باعتبارهنّ منتميات إلى فئات مختلفة، استناداً إلى أصولهنّ العائلية، ويطرحن الأسئلة الأكثر نمطيّة حول «عادات» كلٍ منهنّ. زميلات آلاء هنّ من «السود»، بينما تتحدّر هي نفسها من قبيلة بدوية. كُنّ يسألنها عن الزواج البدوي، معتبرين بعض عادات البدو متخلّفة. وبدأت آلاء تبرّر موقفها من كون الزوجة في أغلب الأحيان لا ترتاد القاعة التي يقام فيها حفل زفافها[(574)]. تطرقت الضيفات بعد ذلك إلى عادات الزواج في دول الخليج الأخرى، واتفقن في الأخير على أن جوّ حفلات الزواج في السعودية، أيّاً كانت العائلة أو القبيلة أو الفئة الاجتماعية، هو أكثر ابتهاجاً مما هو عليه في قطر والإمارات، حيث يُنظَرُ إلى الرقص بكثير من الازدراء. من المهم ملاحظة كيف يتم الانتقال من الـ «نحن» الذي يوحّدهنّ إلى الـ «أنتم» المحدّدة لمسافة بين السياقات العائلية.

ناقشت المدعوّات بعد ذلك موضوعات أخرى كثيرة، كـ «العلاقات العاطفية بين الفتيات في المدارس»[(575)]؛ والبرنامج الجديد الذي تبثّه قناة أل.بي.سي، والذي يتناول «العلاقات العاطفية بين الفتيات»[(576)]؛ وغياب الأمان في المدينة، حيث سيُمنعنَ من قيادة السيارة، حتى وإن مُنِحْن هذا الحق. ورجال العائلة الذين يعبّرون عن تبرّمهم كلّما تعلق الأمر باصطحابهن في مشاويرهن؛ وأفضل مراكز التسوّق؛ وتربية المراهقات؛ ولامسؤولية الرجال المعاصرين، وهم يقضون أغلب أوقاتهم في الخارج من دون أن يضعوا في البيت مالاً. هنا أيضاً تتبنّى تلك الصديقات موقفاً مشتركاً يوحّدهن في هوية واحدة: فكثيرات من المشاركات مطلّقات، وقد خاب أملهنّ، نسبياً، في الزواج.

في نهاية السهرة انتقلنا إلى غرفة أخرى للعشاء. أرضيّة الغرفة جميعها مغطاة بالأطباق. أكلنا ثم غادرنا البيت. وفي السيارة تشرح لي آلاء أن اجتماعات الزميلات تلك لا تتناول إلا موضوعات ذات صبغة عامة، ولا يتحدّثن في المواضيع الخاصة، لأنهنّ لا يعرفن بعضهن بعضاً جيداً. بعد ذلك تعبّر لي عن انزعاجها ممّا اعتبرته تفاخراً، فالمضيفة أرادت إبهارهن من خلال كمية الأكل المقدمة؛ في البداية اتفقت المشاركات في «الدورية» على ضرورة تحديد النفقات ـ فجميعهنّ

يتحدّرن من عائلات متوسطة الدخل أو أقل من ذلك ـ ولكن حجم المصروفات ارتفع من اجتماع لآخر. تقول لي آلاء: إنه إذا كانت الغاية إبهار المدعوات، فإنّها ستنسحب من الدورية، لأنّها لا تمتلك الوقت ولا الرغبة ولا الإمكانات المادية لذلك. وبالفعل، فبعد هذه السهرة لم تقع أيّ دعوة. وتكشف هذه الوضعية عن المعوّقات التي تواجهها المؤانسة النسائية في الفضاء الخاص، كما تكشف عن الاحترازات التي لدى النساء في علاقتهنّ بنظيراتهن.

وفي المجموعتين اللتين تمّ وصفهما، كثيراً ما يقع التخلّي عن الـ «نحن» لصالح تعبئة قوالب جاهزة وتأكيد الاختلافات الموجودة بين المجموعات (بدو/حضر/سود). تسمح هذه الوضعيات بـ «تناسب» انتماء فتيات المدينة إلى صنف موحّد: فلا يُلتَجَأُ إلى الإحالة إلى وضعية مشتركة إلا في حالات معينة.

الحرص على السمعة والتحفّظ

ليست المؤانسة بالضرورة «غير اجتماعية» خاصة في المدينة[(577)]: أي إنّ التحفّظ، وهو نوع من السطحية إن لم نقل «الحق في الحذر»[(578)]، متأصل فيها. ويحرص الأشخاص على عدم الخلط بين مختلف العوالم التي يرتادونها والأدوار التي يلعبون فيها، مع تأكيد التزامهم تجاه أقاربهم المختلفين[(579)]. ولكن تحفّظ الفتيات السعوديات وحتى مع أقرب صديقاتهن، يبدو كبيراً جداً: فإذا كان القلق على السمعة يلازم الفتيات في أثناء تنقّلاتهم في المدينة، ويحدّد تفاعلاتهنّ مع الرجال (الفصل الثالث)، فإنّه يؤثر أيضاً في الطريقة التي يلتزمن بها في علاقاتهنّ مع نظرائهنّ[(580)].

في الجامعة، تنطبع علاقات الصداقة بنوع من التحفّظ. فـ «زميلات» الجامعة لا يصبحن بالضرورة «صديقات»[(581)]. نورة، عمرها 24 سنة، طالبة إنكليزية وتسكن مع والديها في حي مرموق بالرياض، تشرح لنا الموقف: «كوّنت علاقات، ولكن لا صداقة بعدُ. لا بد من الانتظار، إذ لا يمكن أن تكون لك صديقة في ثلاث سنوات، تُكسبها ثقتك، تتعلق العلاقات في البداية بالكتب والبحث والدروس، ثم تأتي الموضوعات الأخرى بعد ذلك. يمكن أن ألتقي بعض فتيات الجامعة في الخارج. فقد دعوتُ في الأسبوع الأخير على سبيل المثال زميلات في الجامعة إلى البيت».

في الجمعية (أ) تربط علاقات صداقة بين موظفات عديدات، بل إن إحداهن طلبت من الجمعية تغيير مكان عملها ـ وكانت تعمل في موقع آخر ـ ، لأنّ تلك كانت الطريقة الأفضل لإبقاء التواصل مع أقرب صديقاتها إليها، والتي تمنعها عائلتها من رؤيتهنّ، تماماً مثل رؤية كل أجنبية عن العائلة. النسق اليومي للفريق مطبوع بوقت استراحة الغداء، الذي يلي خروج الأطفال الذين

قدموا في الصباح إلى الجمعية. يعتبر ذلك الوقت المقتطع مناسبة حميمة، ووقتاً للـ «كواليس» بالمعنى الذي أعطاه لها «غوفمان»[(582)]، إثرَ مغادرة الأطفال. تلتقي الموظّفات جميعهنّ في مطبخ الجمعية، ويناقشن أعمالهنّ المختلفة، وكذا مختلف الأحداث التي تقع في الرياض (معرض الكتاب، مهرجان الورود...).

في أثناء هذه الأوقات الحميمة بين الموظفات، نادراً ما تكون الموضوعات المناقشة شخصية. وبشكل عام، فإن علاقاتهنّ تبقى سطحية ومتباعدة. كما إنهنّ نادراً ما يتقابلن خارج الجمعية. وهنّ، عموماً، لا يعرفن كثيراً عن بقيّة الموظفات، خارج ما يمكن أن تؤشّر عليه موانع هذه أو تلك عن المشاركة في النزهات المنظمة أحياناً لمراكز التسوق، أو الاستجابة لدعوة إحداهن لزيارتها: ولكنهنّ لا يستطعن جميعاً حضور تلك اللقاءات، سواء بسبب غياب الإمكانيات اللوجستية (سائق السيارة... إلخ) أم بسبب رفض العائلة لذلك، ما يعطي للموظفات صورة عن الإطار العائلي لكل منهنّ. أسرّت لي إحداهنّ، بأنّ إحدى الموظفات لا تستطيع رؤية بقية الموظفات خارج الجمعية، اللهمَّ إلا إذا كان اللقاء في الطابق المخصص للنساء في مركز «المملكة»، لأنّ زوجها يرفض أن ترتاد الفضاءات المختلطة أو البيوت الخاصة.

ولكنّ الموظفات المعنيّات بهذا النوع من العوائق العائلية يبحثن عن إخفائها قدر الإمكان. لذا، فبعضهنّ يعتنين بشكل خاص بالبحث عن الانزواء في أثناء الحوارات، وخاصة أولئك اللاتي لديهنّ علاقة متوترة مع محيطهنّ. وقد شرحن لي أنّهنّ لا يتحدّثن عن مشاكلهنّ الشخصية أو العائلية مع بقية الموظفات. ولأنّ الحاجة إلى الانفتاح ملحّة داخل الجمعية، فإنهنّ يخشَيْن من وسم محيطهنّ العائلي بـ «التأخّر». وكان من بين الموظفات من يتقابَلن خارج الجمعية أو على الأقل يتّصل بعضهنّ ببعض بالهاتف على أساس أنهنّ «صديقات»، عادة ما ينتمون إلى مستويات دخلٍ متماثلة، كما لديهنّ غالباً نوع العلاقات نفسها القائمة، تقريباً، على الصراع مع العائلة. وتشير عدة مستجوبات، سواء أكنّ طالبات أم موظفات، إلى أنهنّ لا يتّخذن صديقات بسهولة، وأنهنّ يكشفن أسرارهنّ ـ قبل كل شيء ـ إلى أخواتهنّ أو بنات عمومتهنّ، لأن «مصلحتي من مصلحتهنّ، وسمعتي من سُمعَتِهنّ»: هن لا يكرّرن ما يمكن أن يسيء لهن. ويَنأَيْن بأنفسهن عن التفاعلات، باستثناء صديقة أو صديقتين. هذا الحذر يخص عدة موضوعات: كالصراعات العائلية المرتبطة بالزواج والطلاق، والقيود التي تفرضها العائلة على البنت، أو مشاكل العائلة المادية. وقد مكّنتني حالة التحقيق من فرص عديدة للوقوف على هذا الحذر، ذلك أنّ المستجوبات اللاتي اخترن مكاشفتي ببعض المشاكل الشخصية أو العائلية (ولم يقم بذلك إلا القليل منهنّ) قد أخذْن احتياطات مكثّفة لتفسير رهانات المحافظة على السرِّ. فقد قامت إحدى المستجوبات، على

سبيل المثال، وقبل أن تبوح بقصة حبّها السرية، بالتأكّد عدة مرّات من أنّ تسجيل الحوار لن يكون إلا للاستعمال الشخصي، وأنه سيُنسَبُ إلى مجهول. كما أكّدت لي أنها لم تَرْوِ قصتها إلا لأنها وضعت حدّاً لها، وأن حجم الخطر كان كبيراً لو باحتْ بها في فترة السنوات الأربع التي دامت فيها تلك العلاقة. وأكدت لي في ما بعد أنها لم تروِ تلك القصة إلى أيٍ من «شلة» صديقاتها الثلاث، ووصفت لي مختلف الحيل التي استعملتها في إخفاء هذه العلاقة عن محيطها، ولكنّها فشلت في ذلك، لأن شكوكاً راودت أمّها بذلك الشأن من دون أن يكون لديها دليل، فقاطعتها لأجل ذلك لمدة سنّة. هناك وضعية أخرى تؤشّر على هذا الحذر: حين لاحظت إحدى الطالبات، في الفرع الجامعي، أنّي أسجّل أسماء أفراد مجموعتها في كرّاس (وكُنّ يقدّمن أنفسهنّ بها) خافت وطلبت منّي تفسيراً لذلك، على الرغم من أني أكّدتُ لها منذ البداية أنّ المقابلة ستكون غير معرّفة. وطمأنْتُها مؤكدةً لها أنّ الأمر يتعلّق بمعرفة من قال ماذا، فحسب، وأن الأسماء الحقيقية ستبقى سرية وسيتم تغييرها.

تحرص المستجوبات على الحفاظ على أسرار العائلة وأسرارهنّ الشخصية التي يجب ألا يطّلع عليها محيطهنّ القريب. تشرح كثيرات منهن لي ضرورة أن يحتمين من التطفّل ومحاولات التدخل من جانب أفراد العائلة الممتدّة[(583)]. التحفّظ والحذر يمثّلان عوائق نشر المشاكل الشخصية حتى بين الصديقات. ولكن ليست هذه دائماً حال الجميع، فبعض المستجوبات يتحدثن من دون تحفّظ عن مشاكلهنّ الشخصية جداً. مثال ذلك أنّ طالبة روتْ لي في أثناء حوار معها في الفرع الجامعي، وأمام مجموعة أوسع بكثير من صديقاتها، أنها تصارع منذ ستة أشهر من أجل الطلاق من زوجها «المتخلّف»، الذي لم تعشْ معه سوى ثلاثة أشهر فقط (وقد عادت إلى بيت أبيها كما تنصُّ عليه الإجراءات غير الرسمية في طلب الطلاق المقدّم من المرأة). وقدّمتْ كثيراً من التفاصيل المتعلّقة بجهل زوجها في المسائل الجنسية من ناحية ، وبـ «تخلّف» أبيها الذي كان يرفض اطلاع ابنته على تقدّم المفاوضات المتعلقة بالطلاق من جهة ثانية . وقد عبّرت عن تخوّفها من أن يسحب أبوها تسجيلها في الجامعة، وهذا ما فعله في السابق. وبذلك فإنّ هذه الوضعية المتوتّرة والقائمة على الصراع مع المحيط العائلي قد شجعت هذه الطالبة على أن تبوح لزميلاتها بسرّها، بل حتى على التعبير عن سخطها أمام الناس.

وباستثناء حالات نادرة، فقلّما تكشف المستجوبات عن حيثيات العلاقات العاطفية والجنسية غير المشروعة (وهي كل علاقة خارج الزواج)، وأي تصرّف آخر يعتبر انحرافاً: هُنّ يخشين من جهة ، أن ينتشر ما يصرحن به، ومن جهة أخرى أن يُحاكَمْن على ذلك. وعلى هذا الأساس

تصبح وضعيات تنسيق الاستجوابات وتعديلها مهمة: فعلى أي أساس يمكننا أن نعرف وجهة نظر المستجوَبَة بخصوص بعض الممارسات العادية عند بعضهنّ، و«المنحرفة» عند أخريات؟

عائشة (صحافية، 32 سنة، متزوجة) تروي وضعية معبّرة عن هذا المأزق: طلبت منها أختها استقبال صديقاتها في أثناء غيابها، ودَعتْها إلى عدم التدخين أمامهنّ لأنهنّ محافظات. استقبلت عائشة صديقات أختها واستلطفتهنّ، كانتا تمرحان ولا تبدو عليهما شدّة المحافظة. كانت ترغب في تدخين سيجارة، فقدّمت علبة سجائر جديدة لصديقات أختها، بطريقة تجعل الطرف المقابل في شكٍّ من تأويل العرض هل هو من قَبيل آداب السلوك أو حصول فعل التدخين: كانت تلك الحركة تمثّل استراتيجية لتكوين الانطباعات التي يمكن أن تصدر عن الطرف المقابل. تقديم السجائر أمرٌ غير مألوف في الأوساط النسائية في الرياض، ولكن أم عائشة سورية الأصل، وكانت هذه الأخيرة تُعوّل على هذا المعطى لاستثارة تسامح المعنيّات أمام كسر الحواجز المعمول به. بيد أن الصديقتين قبِلتا السجائر المقدّمة إليهما.

تبيّن هذه الحالة كيف أن فتيات الحضر يتبنّيْن سلوكيات في تجمّعات معيّنة يعتقدن أنها «عادية» عند الآخرين، ما يمكن أيضاً أن يصل إلى وضعيّات تمتنع فيها كل واحدة منهنّ عن التدخين أو عن الحديث عن علاقاتها العاطفيّة خوفاً من أحكام القيمة، في حين أنّ المتحدّثة تشترك معها في الوضعية نفسها. وبصفة عامّة، فإن التحفّظ الذي يحدّد انخراط فتيات الحضر في علاقات الصداقة يمثّل عائقاً أمام نشر المشاكل الشخصية. ويمكن تجاوز هذه الصعوبة ـ جزئياً ـ من خلال المؤانسات «الافتراضية».

الإنترنت، مدخل إلى التخفي

نسبة كبيرة من سكّان الرياض لها إمكانية الدخول إلى الإنترنت وتتجاوز بكثير نسبة الطبقة الغنيّة[(584)]. فاستعمالات الإنترنت تسهم في استثمار فضاءات أكثر عمومية من طرف فتيات المدينة، ومن المهمّ ذكرُ ذلك، على الرغم من أنّ الملاحظات اللاحقة تستند أساساً إلى الممارسات الموصوفة في أثناء الحوارات[(585)]. وكما الفرع الجامعي ومكان العمل ومركز التسوق أو الاجتماعات الدينية، فإنّ الإنترنت يُتَمَثّلُ كفضاءٍ مستقل انتُزِع من العائلة؛ تشرح عدة مستجوبات كيف أنهن يمتلكن حاسوباً خاصاً في غرفهن، حيث ينعزلن لعدة ساعات للإبحار في الإنترنت من دون إزعاج. وبالفعل، وبالنظر إلى القيود الخاصة المفروضة على الفتيات الحضريات السعوديات، فإن الإنترنت يمثّل مدخلاً للتخفي نادراً ما توفره المدينة[(586)]. ويمثل التخفّي تحرراً نسبياً من نظام العائلة والانشغال بالسمعة. فالإنترنت يسمح بتعبير خفي عن المشاكل الخاصة، كما تشرح نورة، طالبة في الرابعة والعشرين من العمر:

«أدوّن على الإنترنت، وأكتب كثيراً لنفسي من دون أن يطّلع على ذلك أحد، اللهم إلا صديقاتي، فحسب. وعدة نساء في السعودية يكتبن، كثيراً. أغلبهن لا أحد يعرف بوجودهنّ، هنّ أحياناً لا ينشرن ما يكتبن، أو ينشرنه باسم مستعار، حتى لا يمكن لأحد التعرف إليهنّ [...] في الأسبوع الأخير كنّا مع بعض صديقات الجامعة في البيت، وقلنا لماذا [..] لا نوقِّع بأسمائنا الحقيقية من دون خجل. إحدانا عبّرت عن موقفٍ وافقناها عليه، هو أنّه لو قرأ أحد ما نكتب فإنّه لن يفهمنا بشكل صحيح. ولكننا كنا نرتعب من الشائعات، ومن كلام الناس.

سألتها: مثلاً؟

أجابت: مثل أن تكتب فتاة عن تجربة خاصة... سيفهمها كثير من الناس بشكل سيّئ، وسيقولون أكيد أنها فعلت ذلك الفعل القبيح [...]. يمكنني أن أكتب عن نفسي. يمكنني أن أكتب عن أشياء وقعت لي، ولكن لا يمكنني البوح بها لأحد [...] أكتب عن نفسي وكأنني لست أنا، كأنها قصة شخص آخر. هي الطريقة التي أحبّذ الكتابة بها».

تشير نورة إلى أنّها يمكن أن تقول أشياء في الإنترنت لا يمكن أن تقولها لكل صديقاتها. في إحدى المنتديات ارتبطت بعلاقات بأشخاص بعيدين جغرافياً، وهو ما سمح لها بالتعبير من دون قيود: «كانت هناك من بينهن عراقية تعيش في أستراليا، كما إنّ أفضل صديق لي على الإنترنت كان أمريكياً [...] أبوه قطري وأمه أمريكية [...] نتقاسم عدة أشياء. إنه أفضل أصدقائي، بل لعله صديقي الوحيد. [...] هو يعرف عني كثيراً من الأشياء الشخصية. وأعتقد أنه من الأفضل معرفة أناس يكونون بعيدين عنك».

تشرح نورة في ما بعد كيف أن الأشخاص البعيدين عنك لا يمكن أن يضرّوك: لا يمكنهم أبداً التنقل لمعرفة أين تسكنين أو لتنبيه عائلتك أو لابتزازك. وبذلك يكون واجب التخفي الذي يحكم ممارسات فتيات الحضر في الفضاءات العامة متوافراً؛ ما يتغير هو أن إخفاء الهوية على الإنترنت ممكن.

لا بد من ملاحظة أن إخفاء الهوية، وإن كان يمثل مصدراً للتحرر، إلا أنه يمكن أن يُعاش أيضاً كقيد، بما أنه ليس اختياراً. كشف الهوية الحقيقية يمكن أن يجلب المشاكل. أوردت طالبة تنتمي إلى عائلة نووية مرفّهة، وتقدّم نفسها على أنّها «ليبرالية جداً» ومنتمية إلى قبيلة نجدية مستقرة، أنّها عندما أرادت أن تكتب باسمها الحقيقي (بموافقة والداها) اضطرت إلى العودة إلى هوية مجهولة تماماً بعد وصول رسائل مجهولة تعيب عليها تصرفاتها بصفتها ابنة «العائلة الفُلانية» (نسبة إلى قبيلتها وإلى لقبها). يحدِّد هذا العبء استعمال فتيات الحضر للإنترنت. فقليلات من المستجوبات مثلاً لديهنّ مدوّنات. ولعلّ المدونة لا تتناسب مع ضرورة التخفّي، حتى وإن وُجِدتْ

مدوّنات مجهولة الهوية؛ توجد مدوّنات[(587)]، ولكن ذلك لا يبدو تقليداً منتشراً بين صنف الفتيات موضوع هذه الدراسة.

بشرط احترامه لمبدأ إخفاء الهوية، يفتح الإنترنت إمكانات من ناحية المؤانسات ومن ناحية الموضوعات المطروحة، كما تبيّنه مقتطفات من الحوار مع نورة. مستجوبات عديدات أكّدن أنهنّ يكتبن في منتديات سياسية[(588)] يستعملها السعوديون بكثرة. تحدّد بعضهن استقاء الأخبار من الإنترنت، لأنهن لا يثقن في الصحف السعودية. وكثيراً ما يشرْن إلى أنهن يحبذن المشاركة في «النقاش» مع الفئات كلها، وهو ما صرّحت به إحدى المستجوبات:

«صديقاتي على الإنترنت هنّ من السعوديات والعرب، وكذلك من الشباب والفتيان. تشعرين أن مجتمع الإنترنت مجتمع افتراضي. الكل يتحدث مع الكل، فتيان وفتيات من دون حدود، ولا فواصل. هناك أشياء لا يمكن أن نفعلها في الواقع تصبح ممكنة على الإنترنت، لأن الحدود انتفت، يمكنك الحديث في الموضوعات كلّها مع أي شخص. [...] فمثلاً الجلوس إلى الفتيان والدخول معهم في حوار ممنوع هنا، أما على شبكة الإنترنت فيمكنك الحديث مع أترابك من الرجال، أو مع مَن هم أصغر منك سناً أو أكبر. هنا يمنع المجتمع ذلك. الإنترنت يوفر لك الحرية.» (هديل، 23 سنة، طالبة).

وتشير هديل إلى التجاوز المزدوج الذي يسمح به الإنترنت، ما يجعل منه فضاء لـ «الحرية»، لجهة الموضوعات التي يمكن أن نطرحها، ولجهة المشاركين في الحوار. يسمح الفضاء الافتراضي في بعض الحالات بتجاوز الحدود المادية المعيّنة بشكل دقيق: فبينما كانت جامعة الملك سعود تعرف فصلاً تاماً بين الجنسين، وفرع الطلبة بعيد جداً عن فرع الطالبات، فإن الجميع يمكنهم الالتقاء في منتدى مختلط يسمى «تجمّع طلاب وطالبات جامعة الملك سعود»[(589)].

مستجوبات عديدات صرّحن أنهنّ يستعملن «الشات»، أي الحوار على الإنترنت، وخاصة عبر مواقع مثل «عالم الرومانسية» أو «القلوب»[(590)]. وهذه المواقع تحتوي على منتديات سياسية، ومنتديات إسلامية ومنتديات التعارف ومنتديات الموضة والتصوير الفوتوغرافي والرسم ومنتديات الحياة الزوجية والمنتديات المخصّصة للطلبة والطالبات... إلخ. وتصرّح عدة مستجوبات بممارستهنّ لـ «الشات» في فترة المراهقة، إلا أنهنّ توقّفن عن ذلك، لأن مواقع الحوار المباشر عبر الشبكة تستهوي ـ بشكل خاص ـ «الشباب»، وهم من تريد المستجوبات التخلّص منهم لكونهم سبب المشاكل التي قد تُلطخ سمعتهنّ. وبالفعل، فإن مستعملات الإنترنت لا يواجهن أي مشكلة شرط الحفاظ على إخفاء هويتهنّ، اللهم إلا إذا اكتُشِفْن من قبل أوليائهنّ؛

ولكن لحظة التصريح بأسمائهنّ أو برقم هاتفهنّ إلى مخاطبهنّ، فإنهنّ يضعن مصير سمعتهنّ بين يديه، وبالتالي فهنّ يخترن المخاطرة. وذلك لا يمنع فتيات الحضر من عقد لقاءات تعارف على الإنترنت. وفي أثناء بحثي، الذي لا يهتم بهذا الجانب المتواري من أنماط حياة الشابّات السعوديات تحديداً، اكتشفتُ أن أغلب العلاقات العاطفية مع الرجال التي تعرّضَتْ لها المستجوبات انطلقت من المنتديات، أكانت مخصصة بالتعارف أم لا. أمّا «الملتزمات دينياً»، فكثيرات منهن شرَحْنَ لي أنّهنّ يناقشن جميع الناس على المنتديات، لأنّ ذلك يمثّل حالات عامة، وأنّهن يتجنّبن النقاش مع شخص واحد (ذكر)، وبما أنّ التواصل عبر الرسائل الخاصة في المواقع يمكن أن تترتب عليه بعض أحكام الخلوة، وهي حالة محرّمة في الإسلام، لذلك هنّ لا يفعلن ذلك. وبعضهنّ بذلك يُطبّقن على الفضاءات الافتراضية تعاليم الإسلام المنظّمة للتواصل في الفضاء المادي.

وبعيداً عن السعي وراء الاختلاط، فإنّ الانترنت يمثّل أيضاً فضاءً ينمو فيه المجتمع المتماثل؛ وهو بذلك ينخرط في التواصل مع الفضاءات الجديدة المخصّصة للنساء في المدينة. وتتحدّث المستجوبات عن وجود عدة منتديات نسائية خالصة[(591)]، التي تستمد منها معلوماتها وتتحاور مع غيرها. وتتراوح الموضوعات المطروحة من تقنيات الزينة إلى المبادئ الإسلامية مروراً بالمشاكل الزوجية والظلم تجاه النساء في المجتمع... إلخ. بعض المواقع النسائية، وهي غالباً ما تكون ذات توجهات إسلامية، تقترح طرح أسئلة باسم مستعار على مستشارات في اختصاصات مختلفة، كعلم النفس والتربية والدين والعائلة والحياة الزوجية[(592)]، ما يسهم في الدعاية للمشاكل الخاصة بطريقة علاجية.

شبكة الإنترنت فضاء للتعبير عن الذات، ولكنّه يمكن أن يُستَعمَلَ أيضاً في إشعار فتيات سعوديات أخريات بقضايا عادلة عديدة: فبفضل التخفي يمكن أن يشكّل فضاءً محبّذاً للحديث العلني عن الظلم الذي يعانينه. وهكذا، ففي حين أن سمعة الفتيات السعوديات الحضريات يمكن أن تتعرض للخطر عبر نشر صورهنّ، يبدو الإنترنت في الوقت نفسه فضاء مميّزاً للنضال ضدّ واجب التحفظ الذي يمنعهنّ من طرح تلك المشاكل بشكل مشترك.

فَوْز، عمرها 22 سنة، هي صاحبة مشروع إنشاء موقع تعبّر فيه النساء عن مشاكلهنّ المتعلقة بالابتزاز، وهو موضوع غالباً ما تطرحه الحملات التعبويّة على شبكة الإنترنت[(593)]. وهي تشير إلى أي درجة يمكن موقع على الإنترنت، وهو يمكّن من حماية «التخفّي المطلق»، أن يتأقلم لوضع حدّ للـ «خوف من الكلام».

وفي النهاية، فإنّ الإنترنت يمثل فضاءً بديلاً للتفاعل والمؤانسة مقارنةً بالفضاءات الموصوفة الأخرى. فهو يسمح، أولاً ، بتجاوز الفصل على أساس الجنس، حتى وإن لم تختفِ الاحتياطات المرتبطة بضرورة التخفّي. والإنترنت يخفّف، ثانياً ، من التحفّظ الذي يميّز العلاقات بين فتيات الحضر في الفضاءات «المادية». وهو يمكن أن يكون إذاً فضاءً مميّزاً لنشر الأشياء الشخصية، ولجعل المشاكل المشتركة لتلك الفئة بادية للعيان. وفي هذا السياق، يمكن هذه التوليفة، بين أن تصبح مرئياً على النت وأن تخفي هويتك، أن تسمح بالإقدام على الكلام علنياً للحديث حول مختلف المشاكل، حتى وإن بدا ذلك لحدّ الآن محدوداً.

خاتمـة

في إطار يمثِّل فيه الفضاء الخاص بالآخرين موضوعاً للخَشية، تصبح الفضاءات العامة المُتاحة للسعوديات شرطاً لا مندوحة منه لتنمية الاجتماع المتماثِل. ففتيات الحضر تستغلُّ الإمكانات المتاحة بطريقة تصبح معها الفضاءات المتوافرة كلّها مجالَ مؤانسة، سواء أكان الفرع الجامعي أم مراكز التسوّق أم حتّى الاجتماعات الدينية التي تمثّل أيضاً لحظات للمؤانسة الخاصة. وتترافق تنمية الاجتماع المتماثل مع خطاب يجرّم «التفرقة» المبنية على الأصول الاجتماعية أو الجغرافية، بين «البدو» و«الحضر»، بين «القبلي» و«مَن لا أصول قبلية له». تندِّد المستجوبات بالذين يقومون بمثل هذه التفرقة، ويعتبرنهم «متخلّفين». ومن خلال مثل هذه التأكيدات، يحاولن تحديد هويتهنّ كفتيات حضريات في مقابل فئات أخرى. هُنّ يقدّمن أنفسهن كـ «مجتمع» مفتوح ومتسامح.

إنّ الأمر بعدم التفرقة هو نفسه متناقض، بل في بعض الحالات يُعاد تفعيل الأفكار النمطية. إضافةً إلى أنّ أنواع التضامن بين فتيات الحضر، وتدخّلاتهنّ ـ وإنْ بين الصديقات ـ عادةً ما تصطدم بالعراقيل: فمن ناحية هنّ يتجنّبن، في أغلب الأحيان، نقد محيطهن العائلي، من دون أن يمنعهنّ ذلك من التشنيع ببعض القيود التي يفرضها عليهنّ «المجتمع». وتبدو هذه العراقيل صعبة التجاوز لدرجة يمتنعن معها من تحديد متّهمين، حتى وإن لم يدفعهنّ ذلك إلى حالة الاستكانة، كما بيّن ذلك البابُ الثاني. ومن ناحية أخرى ، فإن رهان السمعة يجبرهن على نوع من التحفّظ في علاقات الصداقة.

إن التضامن بين فتيات الحضر الناتج من ارتيادهنّ لفضاءات مشتركة يصطدم إذاً ببعض العراقيل؛ بيد أنّه في بعض الحالات يقع إبراز الإحساس بالانتماء إلى فئة تواجه مشاكل متشابهة، وهي حالات سيقع تحليلها بتفصيل أكبر في ما يأتي.

الفصل السابع
ننتهك معاً

«كل شيءٍ ممنوع، لذا هنّ يفعلن كل شيء» Ž(*) «لو أضيفت دقيقتان، لكنتُ دخلت مركز مسؤولي السلامة، ولقُمتُ بإظهار بطاقة الطالبة، وأنا لا أحملها معي إلا أيام الامتحانات في نهاية الفصل. لم يكن ذلك إهمالاً، بل حيلة ورثناها عن الطالبات اللاتي سبقننا. كان من الأفضل ألا نحمل معنا البطاقة، حتى إذا أوقفتنا الحارسات [...] أمكننا اختلاق أي اسم، حتى نتجنب العقوبة» Ž(**)

بعض ممارسات الفتيات السعوديات، والمتعلّقة منها باللباس بشكل خاص، تُخلّ بالنظام العام «الإسلامي». وتشكّل الفضاءات العامة، وخاصة الفرع الجامعي والمركز التجاري، مسرحاً يكون فيه الخرق بادياً للجميع، بحسب ما إذا كانت تلك الفضاءات مفتوحة أمام الرجال أم لا. وهي أيضاً فضاءات للتفاعل بين الفتيات السعوديات والسلطات المكلّفة بتطبيق المبادئ «الإسلامية» لضبط النظام العام. ويُبيّن هذا الفصل كيف يسهم إخراج الانتهاك الذي تتبنّاه الفتيات السعوديات داخل الفضاءات العامة في بروزِ قيمٍ وهويات مشتركة.

وبعد أن وصفت ممارسات الانتهاك، سأبيّن كيف تسهم هذه الأخيرة في إعادة التفاوض حول نظام السلوك في المجال العام. ومن ثَمّ، وعلى اعتبار أن هذه الممارسات لا تعود، عادة، إلى الإعلان عن موقف، فسأتحرى تقاطعها مع تعليقات فتيات المدينة في اللقاءات الخاصة، وبصفة استثنائية أمام العموم. وأخيراً، سأبيّن أنّ الرهان الذي تراهن عليه ممارسات الانتهاك، ونقد الفتيات الحضريات، هما تكوين تجمع عرَضي وهويات مشتركة من خلال قيمٍ تميّزهن كمجموعة.

انتهاكات النظام العمومي «الإسلامي»

إن خرق القواعد في المجال الخاص، أي في «الأماكن المغلقة»، كمثل أن تكون هناك علاقة غير مشروعة، هو أمر أقلّ اهتماماً في المجتمع الحضري للرياض (وإن كان يحتوي على مخاطرة) وكما يوضح جان نويل فيرييه (Jean-Noe+l Ferri!) بالنسبة إلى وضعيات البلدان الأخرى التي تكون المرجعية الإسلامية فيها هي الطاغية، فإن القيمة المعيارية هي ألا تُنتهك تلك المرجعية علناً[(594)]. الكل يعلم، في الرياض، أنّ العلاقات غير المشروعة منتشرة، ومناقشتها أمر شائع وإن بشكل عام ولكن المستجوبات نادراً ما يتحدثن عن ذلك بضمير المتكلّم. لا يتم انتهاك قواعد ذاك النظام العام ـ وهو نظام مبنيّ على تفسير محافظ للمبادئ الإسلامية ـ على أساس أنّها متوارية ولا يعلم أحد بها. على الرغم من وجود فتيات يمارسن، على العكس من ذلك، هذه الانتهاكات بشكل علني.

يمكن الفضاءات العامة، كونها فضاءات تنظّمها مبادئ الدولة المتعلّقة بالنظام العام، أن تكون مسرحاً للصراعات بين هذه المبادئ والأشخاص الذين يرتادونها[(595)]. لقد بيّن نِلوفر غول (Nilu+fer Gخle) كيف أن الفضاء العام، في تركيا وفرنسا، يمكن أن يصبح مكاناً لـ «معيارية الأداء الإسلامي» (Perform-ativit! islamique) من خلال إظهار علامات في الملبس تنتهك بها القواعد العلمانية للنظام العام[(596)]. يمكن أن تمثِّل الرياض نوعاً ما النموذج المعاكس، باعتبار أنّ المرجعية الإسلامية هي أساس القواعد المنظّمة للفضاء العام، وأنّ الفتيات الحضريات هنّ من ينتهكْنَها. يبين هذا القسم من الدراسة كيف أن هذه الخروق العلنية تسهم في تخريب القواعد الرسميّة المبنيّة على تفسير صارم لتعاليم الإسلام وتشويه صورتها.

في الجامعة

في جامعة «الملك سعود»، وفي الفرع النسائي «عليشة»، يفرض النظام نوعاً من اللباس يحترم القواعد الثلاثة التي أصدرتها «هيئة كبار العلماء» في ما يتعلق بلباس «المسلمات» في الفضاءات النسائية: فاللباس يجب أن يخفي جسد المرأة (مبدأ الحشمة)، وأن يؤكد الهوية الإسلامية (من دون تقليد الغرب)، وهوية المرأة (من دون تقليد الرجال). كثيرات من الطالبات ينتهكن هذا النظام الذي يؤكد ضرورة القدوم إلى الجامعة بعباءة ذات مواصفات محدّدة «كأن لا تكون مزركشة». وفي داخل الفرع الجامعي، حين ينزعن العباءة لأنهن بين النساء، عليهن ارتداء تنورة طويلة «وقميص [...] يحترم قواعد الحشمة غير شفاف ولا يحمل صوراً ولا كتابات وتغطي أكمامه المرفقين»[(597)]. وإذا كانت قاعدة التنورة قد تمّ احترامها، وحدّدها نظام الجامعة كلباس أكثر حشمة وأكثر أنوثة وأقل «تغريباً» من البنطال[(598)]، فإنّ بعض الطالبات يلبسن تنوره قصيرة أو ضيقة. كما تلبس غيرهن قميصاً لاصقاً أو رياضياً أو قمصاناً تحمل رسوماً مستفزّة في هذا السياق ـ مثل «الحب لعبة، أدخل قطعة نقدية»؛ «لا يُفترَض بك أن تكون عاشقاً»؛ «أي شيء يمكن أن يفعله الشباب، الفتيات يمكن أن تفعله على نحو أفضل»؛ «سيجد الحبّ طريقه دائماً»؛ «السلام والحب والحرية»؛ «الحب هو الجواب». ولكنّ يجب عدم تحميل هذه الرسائل أكثر ممّا تحتمل، فبعضهنّ لا يعرفن معنى ما هو مكتوب على القميص. ولكنّ اختيارهن لارتداء قميص يحمل كتابة إنكليزية تسترعي الانتباه يُعدُّ في حدّ ذاته انتهاكاً للنظام.

تعرف أزياء الطالبات إبداعاً كبيراً، لدرجة أن التنورة السوداء، تجلب النظر بشكلٍ واضح. أغلب الطالبات يعتنين بتصفيف شعرهنّ وبزينتهن، ويضعن نظارات شمسية بحسب الموضة. والهدف من ذلك كله، بحسب العبارات اللاتي يستعملنها، اتّباع مظهر يدلّ على الحداثة (Style) (ويستعملن اللفظة الإنكليزية)، بمعنى أنهنّ متابعات للموضة. ويعرف الممر رقم (5) في الفرع الجامعي الذي تلقّبه الطالبات بـ «الشانزليزيه»[(599)]، بكونه الممر الذي تستعرض فيه الطالبات الأكثر أناقة والأكثر اتّباعاً للموضة، واللاتي يحببن «التفاخر» ـ ويعبّر عن كل ذلك في اللهجة السعودية بـ «الكشخات»، مصطلح تستعمله المستجوبات كثيراً ـ ، ويُبرِزن بطريقة فيها كثير من التظاهر آخر مشترياتهنّ من الملابس والماركات العالمية. الماركات ليست ممنوعة في القوانين المنظّمة للفرع الجامعي؛ بيد أنّ الملابس التي يرتدينها لا تتلاءم ـ إلا في ما ندر ـ مع قواعد البساطة والحشمة التي تنصُّ عليها تلك القوانين.

إن ممارسات الانتهاك البادية للعيان تلك تندرج في إطار استعمال أشمل لكل ما هو ممنوع، كما يدلّ عليه تداول الطالبات للصور والفيديوهات الساخرة عبر البلوتوث أو الكتب الممنوعة في السعودية، والتي تُعتبَر منافية للإسلام. وأهمها روايات عبير التي تحكي قصص حب رومانسية، وكتب الأبراج المستورَدَة في الغالب من البحرين. وتتطابق هذه الممارسات، بطريقة ما، مع ما يسميه سكوت (Scott) بالنصوص المخفية (Hidden

600)] (Transcripts)]، وهي ممارسات يسخر من خلالها «المسيطَر عليهم» (وبشكل نسبي من علاقات السلطة التي تُحيل إليها هنا، ومن دون الادّعاء أنهم مسيطَرٌ عليهم في كل أنواع العلاقات والتفاعلات) من «المسيطِرين» في الكواليس. ولكن ذلك حالة قصوى، حيث إن الحدَّ الفاصل بين الممارسات المُتّبَعَة في العلن وتلك التي تُمارَسُ في المجال الخاص متحرّكة وضبابية[(601)]: فالبلوتوث والإنترنت يسمحان بالدعايةِ مجهولة الهوية لأفعال تتحدّى السلطة، ويُظهِران للجميع أن ذلك ممكن.

في المركز التجاري

على عكس الفرع الجامعي، لا يمكن «طرد» النساء من المركز التجاري بسبب مواصفات في اللباس. فالدور الأساس لحراس الأمن عند مدخل هذه الفضاءات هو من ناحية طرد الرجال غير المرافقين لنسائهم في عطلة نهاية الأسبوع، ومن ناحية أخرى ضمان الراحة للزوار حفاظاً على سمعة المركز التجاري. ولا وجود في المراكز التجارية لأي نظام خاص يلزم النساء بطريقة محددة في اللباس، غير أن القواعد التي تطبق خارج المركز التجاري صالحة أيضاً داخله. لذا، يقوم عناصر من «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بشكل دوري بمراقبة احترام القواعد الإسلامية. ولكن مراكز التسوق تُستعمَلُ كأمكنة للـ «استعراض»، حيث يمكن المرء أن يُظهِر نفسه ويراه الآخرون. الفتيات السعوديات محجبات، ولكن الحجاب الذي يهدف إلى ستر الجسم تغيّر دوره: فالعباءة «على الكتف»، ناعمة، مطرّزة، وأحياناً موَشّاة بأحجار كريمة، أصبحت من مكمّلات الموضة والزينة، ما يوحي بأشكال الجسم على وَقْع مشية يُجتهَدُ في اكتسابها. بعض السعوديات ـ وخاصة اليافعات منهنّ والمراهقات اللاتي يتجوّلن في مجموعات ثلاثية أو رباعية ـ يصفّفن شعورهن بطريقة يأخذ معها شكلاً ضخماً تحت الحجاب؛ وبعضهن الآخر يزيّنَّ أعينهن بشكل فاضح (ألوان ساطعة، مكياج برّاق) تحت النقاب، بطريقة تلفت النظر: وبذلك يلفتن النظر من دون أن يُعرَفْن.

لا يقتصر إخراج الذات أمام نظر الآخرين على الفضاءات المختلطة. فهي في الفضاءات النسائية يمكن أن تتحول إلى طقس يتحول إلى عرض حقيقي للأزياء ـ بل إلى ما يشبه «الاستعراض» الذي تحدّث عنه «إرفين غوفمان» في ما اختص بحديثه عن التفاعلات بين الرجال والنساء ـ ولكن من دون حضور الرجال[(602)]. إذ عند الوصول إلى الطابق النسائي من فضاء «المملكة»، وعلى غرار كل الفضاءات النسائية، تبدأ بعض النساء بالتزيّن والتعطر في الحمامات، إما لأنّ محيطهن يمنعهن من إظهار أنفسهن بتلك الطريقة في الأماكن المختلطة، أو لأنهن يردن فعلاً احترام التعاليم الإسلامية ولا يتعطّرن ويتزيّن إلا في الأماكن المقتصرة

على النساء. كما تمشي بعض النساء مشياً متأنّياً بين الممرات، متهاديات على كعوب عالية أو مرتديات أحذية رياضية. أما من اخترن الجلوس على المقاعد الخشبية الطويلة أو اللاتي التجأنَ إلى المقاهي، فينظرن إليهن وهُنّ يتمايلن أمامهنّ ويعلّقن على عباءتهن، وتصفيفة شعرهن ـ لأنّهن يحسرن عن رؤوسهن في تلك الأماكن المخصصة حصراً للنساء ـ وزينتهن وأحذيتهن وحقائبهن اليدوية. والهدف من خلال هذه المكوّنات المختلفة للتبرّج هو لفت الأنظار وإثارتها. ففي أحد أيام الخميس التقينا فتاةً في العشرين من عمرها، تنفتح عباءتها عن بنطلون «جينز» وحزام كُتب على مشبكه عبارة «العب» بالإنكليزية. المستجوبة التي كنت أتجول معها، وبعد أن ركزت نظرها للحظة على حزام تلك الشابة، امتدحت جمال مظهرها، وهي طريقة للحيلولة دون تفسير نظرتها على أنها ساخطة أو حاسدة.

مثل هذه الممارسات تتعرض للنقد من طرف من يسمّيهم هوارد بيكر (Howard Becker) بـ «مقاولي الأخلاق»[(603)]. فالمطويات وأشرطة الكاسيت الدعوية التي توزّع في الفضاءات الإسلامية والمؤسسات تُدين وضع العباءة على الكتف: فإحدى تلك المطويات[(604)] تؤكد أن «المرأة الصالحة»، هي التي تلفّ عباءتها على رأسها وتسير في طريق الجنة، في حين أن «المرأة غير الصالحة»، هي تلك التي تضع عباءتها على كتفيها، وهي تسير نحو نار جهنم. ويوضح الرسم: «هي تشبه النساء الكافرات، وتشاهد الفضائيات»، «هي تتردد كثيراً على مراكز التسوق»[(605)]؛ «هي ترتدي الثياب القصيرة والضيقة، وتحب إبراز مفاتنها وكشف وجهها». وتعدّد المطوية بعد ذلك «شروط حجاب المرأة المسلمة»: سميك، ساتر، عريض، وخالٍ من الزينة، ويجب أن توضع العباءة أعلى الرأس، كما لا يجوز التشبه بلباس الرجال، ولا بلباس الكافرة.

في إحدى المجلات ذات التوجه الصَّحوي، نجد تجريماً للانتهاكات المرتبطة باللباس داخل مراكز التسوق المخصصة للنساء:

«من خلال زيارتنا لعدد مهم من المراكز التجارية المخصصة حصراً للنساء، شاهدنا ما يمكن أن نسميه موضة المراكز التجارية النسائية [...]: الملابس الشفافة، البناطيل الضيقة، المساحيق ذات الألوان البرّاقة، سمّاعات الموسيقي في الأذنين، تسريحات الشعر التي يراد منها شدّ الأنظار، قصّات شعر رجالية»[(606)].

هذه الخروقات على مستوى اللباس يتبنّاها خاصة الجيل الجديد. فأمّهات المستجوبات يلبسن عموماً العباءة على الرأس، لأنّهن من جيل لا يعتبر العباءة جزءاً من الموضة، ولا يبحثن عن إبراز أنفسهنّ أمام الآخرين، كما يفعل جيل الشابّات. الشرخ بالنسبة إليهنّ يقع بين من تلبس

البرقع ـ رمز الانتماء إلى قبيلة بدوية، وهو يظهر جانباً أكبر من الوجه حول العينين مقارنة بالنقاب ـ ومن تلبس النقاب، وهو زي حيادي لا يطبع بهوية معينة خارج الهوية الوطنية السعودية والانضباط بتعاليم الإسلام[(607)].

إن الانتهاكات المتعلِّقة باللباس ليست حكراً على «الطبقة الغنية»، كما تسمّيها بعض المستجوبات اللاتي لا ينتمين إلى هذه الطبقة. وبحسب رواية المستجوبات اللاتي يُدرّسن أو درسن في مدارس ثانوية مختلفة، فإنّ انتهاكات النظام ظاهرة بالقدر نفسه في المدارس العامة داخل الأحياء السكنية للطبقة الوسطى والدنيا، «كالشفا والنسيم»، وفي المدارس الخاصة الأغلى، والتي يُعرَفُ بعضها بـ «تمرّد» تلميذاتها. وبالفعل، فإن أستاذة تدرّس في معهد عام بحي «الشفا» جنوبي الرياض هي التي ذكرت لي الجملة التي صدّرت بها هذا الفصل: «كل شيء ممنوع، لذا هنّ يفعلن كل شيء»، وهي بذلك تشتكي بالقدر نفسه من صرامة القوانين ومن تصرفات التلميذات.

«اختلال القاعدة»

إن الانتهاكات التي وصفناها يمكن أن نقول عنها إنها «انتهاك صامت لليومي»، أي إنها ممارسات تخرق نظاماً معيّناً غير مرفق بمطالب غير أنه يحدث تغيرات[(608)]. وبالفعل، فإنّ تكرار هذه الخروقات وإعادة إنتاجها أمام العموم ينتج «خللاً في القاعدة»[(609)].

أشكال قمع الانتهاكات

على اعتبار أن ممارسات الانتهاك تلك تفعلها صاحباتها أحياناً بشكل متعمّد أمام المسؤولين عن تطبيق قواعد السلوك، فما هي المخاطر التي تواجهها الفتيات الحضريات؟

في الجامعة، نادراً ما تُقمع انتهاكات قواعد اللباس التي وصفناها سابقاً من طرف الأستاذات أو الحارسات عند بوابات الدخول إلى الجامعة أو داخل حرمها. وإذا ما أردن معاقبة انتهاك القواعد المتعلقة باللباس، غالباً ما يجبرن الطالبات على توقيع تعهدٍ بعدم التكرار، تقول المستجوبات إنهن لا يتعاملن معه بجدية، لأنهن اعتَدْن على توقيع هكذا وثائق، على الرغم من أنّ ذلك يمكن أن يؤثّر في أعدادهن. خاصةً أن الطالبات يبدعن في فن اللعب على حدود ما يمكن انتهاكه من دون أن ينتج من ذلك عقوبات. وتوضّح المستجوبات أنهنّ إذا تعرضوا لعقاب الحارسات فسيختلقن كذبة «لم أكن أعلم أن ذلك ممنوع». ولم تتح لي الفرصة لمعاينة مثل تلك المفاوضات مع الحارسات حول الانتهاكات المتعلقة باللباس بشكل مباشر. بيد أني في أثناء البحث تمكّنت من تقدير قدرة بعض الفتيات على مغالطة الحارسات حين يضبطن فعلاً مخالفاً، والتفاوض معهنّ حتى يتخلصن من خطر العقاب[(610)]. ففي صبيحة يومٍ من أيام شهر كانون الثاني/يناير سنة 2009، كنت في الجامعة العربية المفتوحة، وهي مؤسسة خاصة زهيدة الرسوم الدراسية، قامت مديرة القسم النسائي بجولة في الكافتيريا التي كنت أجلس فيها إلى مجموعة من الطالبات. لم تطلب المستجوبة التي اقترحت عليّ القدوم ترخيصاً مسبقاً بذلك. وعندما لاحظت أن المديرة تنظر في اتجاهنا، وخوفاً من اكتشاف الدخيلة، صاحت بها في رباطة جأش متميزة: «كيف حالك يا أستاذة؟ أتعلمين أننا نفتقدك؟». وتحت غطاء التعبير عن الودّ، شغّلت الطالبة خبراتها في اللعب (بالمعنى الدراماتيكي) حتى تغطي انتهاكها للنظام.

في الفضاءات العامة المختلطة، تكون هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي المسؤولة عن تطبيق القواعد المحدّدة للباس «الإسلامي». ولا يمكن الفتيات السعوديات التفاعل مع الهيئة مثلما يتفاعلن مع الحارسات في الفرع الجامعي، لأنّ نظام الفصل بين الجنسين هناك يجعل التفاعل بين النساء والرجال محصوراً في الحدِّ الأدنى. وإذا خاطبن عناصر «الهيئة» الفتيات، تتراوح تصرّفاتهنّ غالباً بين الإهمال والاستفزاز المتعمّد.

وفي أثناء البحث، كنت غالباً ما ألتقي، برفقة المستجوبات، برجال الهيئة، وخاصة في أثناء المناسبات «الشعبية» التي تصحبها عادةً تعبئة كبيرة لدوريات الشرطة. وفي إحدى عطل نهاية الأسبوع، اقترحتْ عليّ تهاني (طالبة، 21 سنة) الذهاب إلى «مهرجان الورود» (مناسبة تعقدها البلدية كل ربيع منذ ثلاث سنوات) بصحبة أمها وأختها وابنتها الصغيرة. كان شارع الملك عبد الله مزداناً بأكشاك مختلفة تعرِض أنواعاً من الورود وتبيعها. وكان خمس من سيارات هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي معروفة جيداً، تقبع في آخر شارع الذي يقام فيه المهرجان، كما كان عدد كبير من رجال الشرطة يقفون على أطراف الشارع لمنع دخول الرجال غير المرافقين لعائلاتهم: فقط «العائلات» من يجوز لها حضور المهرجان في نهاية الأسبوع. كنا نتفسّح مع الحشد، ونتوقف عند الأكشاك. وكانت مجموعة من «المطاوعة» تتشكل من ثلاثة أفراد يتنقلون بين الجموع، ويسدون التعليمات للنساء، ويتثبتون من عدم وجود مجموعات رجالية قد تمكنت من التسلل إلى الاحتفال. صاحوا في تهاني، وهي تضع النقاب: «غطي عينيك». واصلت هذه الأخيرة طريقها من دون أن تعير اهتماماً لكلامهم: «ما الفائدة - قالت لي - من القدوم إلى مهرجان الورود إذا كنت سأغطّي عينيَّ». أما أنا، فقد طلبوا مني تغطية وجهي، وتهاني تنصحني بعدم إعارتهم أي اهتمام والنظر في مكان آخر أو التظاهر بعدم الفهم. وفي الحالات كلها، فإنّ «المطاوعة» يسيرون بين الجموع من دون توقف، ومن دون التثبّت من تطبيق النساء لتعليماتهم. أما نحن فقد توقّفنا عند كافتيريا المهرجان، وجلسنا إلى طاولة. وعندما لمحت تهاني مرور المطاوعة قربنا، طلبت مني تعديل جلستي وجعل ظهري لهم.

وفي الطريق كانت امرأة تضع «عباءتها فوق الرأس»، توزع أشرطة كاسيت دعوية، وهي بذلك تؤدي دور «المروّج للأخلاق»، عبر نشر تفسير صارم لتعاليم الإسلام. كان الشريط تسجيلاً لدرس ديني ألقاه شيخ سعودي وعنوانه «عندما تقف المرأة بين يدي الله»[(611)]. أغلب النساء لا يأخذن الشريط، ووجدنا لاحقاً كميات منه ملقاة على قارعة الطريق.

عندما وصلنا إلى آخر طريق المهرجان اتجهنا إلى سيارة أخيها، أعني تهاني، وكان ينتظرنا بجانب المدخل، فإذا بأحد «المطاوعة» الشباب يلفّ حولي مردّداً: «استري وجهك؛ استري وجهك». ضحكت تهاني، وجعلنا من تلك الحادثة طرفة نستعيدها كل مرة ونتندر بها. هذا النوع من التفاعل مع أعضاء الهيئة عادي جداً. فالتجاهل يسهم في إبطال سلطة الهيئة على اعتبار أنه يتكرر ويعاد إنتاجه ويظهر للعيان. وبالفعل، فإنّ «التوصيات» التي يوجّهها عناصر الهيئة إلى النساء يمكن أن يكون لها وقع زجري، ويُنظَرُ لهذه الأخيرة بشكل سلبي، وبالتالي، فإنّ الشابات المدينيات يخشينَها (انظر الفصل الرابع). وإذا ما تمّ الاعتياد عليها، فإنّها تفقد طابعها

المُعيب، وبالتالي تنتفي علّة خشيتها من أولئك. بعض الانتهاكات الأخرى أكثر هامشية، تعتبرها المستجوبات عادةً استفزازاً للهيئة. وتمثّل حادثة حضرت وقائعها في كانون الأول/ديسمبر 2008 في المركز التجاري تعبيراً صارخاً عن هذا النوع من الانتهاكات. ففي صلاة المغرب، كان أحد المطاوعة بصحبة شرطيين يقفون في ممر المركز التجاري، ولا شك أنّ علة وجودهم مرتبطة بكوننا مساء الأربعاء، وهو بداية عطلة نهاية الأسبوع؛ وكون اليوم هو الـ 31 من شهر كانون الأول/ديسمبر، والاحتفال بتلك المناسبة ممنوع في السعودية؛ وكوننا في قلب موسم التخفيضات التي تلي عيد الأضحى، وبالتالي فإنّ الباعة يمكن أن يستهويهم فتح المحلات قبل انتهاء الصلاة، وذلك تحت ضغط الزبائن المتكدّسين أمام الواجهات المقفلة. كانت مجموعة من الفتيات السعوديات، في العشرينيات من عمرهن، يجلسن على مقعد خشبي على بُعد حوالى عشرة أمتار من المطاوعة: كُنّ سافرات يُظهرن شعرهنّ المصفوف والمصبوغ بلون خفيف، مع مسحة تجميل تلفت الأنظار، من دون أن يتحرك المطاوعة لتأديبهن. كما كانت مجموعات صغيرة أخرى بمظهر مماثل يتسكّعن في ممرات المركز. مرّت إحدى تلك المجموعات قريباً من المطاوعة، فأمرَهم هؤلاء بوضع خُمُرهنّ؛ وضعت الفتيات عباءتهن على رؤوسهن من دون اكتراث، وتركن بعضاً من شعرهن بارزاً، وبعد بضعة أمتار سقطت العباءات على الأكتاف. لم يكنّ يخشيْن كثيراً التوقيف، لأنّ عناصر الهيئة سيواجهون تعقيدات كبيرة إذا هم حاولوا إجبارهنّ مادياً على ذلك، وخاصة بشكل علني، وفي مركز تجاري مرموق مثل «الفيصلية»: فالرجل «الملتزم» دينياً لا يجوز له النظر إلى غير محارمه من النساء، فما بالك بلمْسها[(612)]. إضافةً إلى أنّ سوء وضع الحجاب لا يشكّل، مبدئياً، سبباً للتوقيف. وفي حالة وجود مشكلة، يمكن المرأة الالتجاء إلى قاعة الصلاة المخصّصة للنساء، حيث يُمنَعُ عناصر الهيئة من الدخول.

في تلك الليلة، الوحيدون الذين سيواجهون مشاكل جدية مع الهيئة هم المراهقون غير المرافقين للنساء، الذين يمنعون من الدخول إلى المركز نهاية الأسبوع، والذين تمكنوا من التسلل عبر حيل مختلفة. تحدث المطاوعة مع هؤلاء مدة خمس عشرة دقيقة، قبل أن يرافقوهم إلى الباب الخارجي، من دون أن نعلم هل اقتصروا على طردهم من المركز، أم رافقوهم إلى مقرّ هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث يتمّ إيقافهم تحفظياً قبل إحالتهم إلى مركز آخر للتوقيف، أو الاكتفاء بأخذ تعهد عليهم[(613)]. وهكذا، فإن الرجال الذين ينتهكون نظام المركز التجاري عبر الدخول إليه في عطلة نهاية الأسبوع هم الذين يخشون الهيئة أكثر من النساء غير المحجبات، اللاتي لا ينتهكن نظام المركز، ويكون إيقافهنّ أصعب من قبل عناصر الهيئة الرجال.

وتلك المقاومة لأوامر رجال الهيئة لا يمنع الفتيات الحضريات من تفعيل استراتيجيات تهرّب في حالات أخرى يتعرضن فيها حقيقةً لمخاطر التوقيف، مثل حالة تواجدهنّ مع رجل غريب من غير المحارم (انظر الفصل الثالث). ويمكننا، في الحالات التي نحن بصدد وصفها هنا، أنّ نستغرب من ردة الفعل المهادنة للهيئة. ثم إنّ إفلات السعوديات من مؤسسة الهيئة أكثر من إفلات السعوديين يمكن فهمه في إطارِ العلاقة بين الدولة والعائلة، كما هو مفصّل في الفصل الأول: فالنساء يخضعن لوصاية رجل في العائلة المقربة، ولا يتمتّعن ببطاقة هوية شخصية إلا منذ سنة 2002 (وهي غير إجبارية). وبالتالي فإن رجال العائلة هم المسؤولون ضمناً عن انتهاك النساء للسلوك القويم الذي يحدّده القانون والفتاوى. وقد أوضح كلٌّ من الفصلين الثالث والرابع أنّ الضغوطات التي يمارسها محيط العائلة على النساء بخصوص السمعة كان لها تأثير تأديبي على السلوكيات المتّبَعَة من الفتيات السعوديات في الفضاء العام، ولكنّ ذلك النظام يبقى قابلاً للتفاوض: حتى يصبح التصرف مسموحاً به لدى المحيط العائلي، كان لا بد من أن يكون سلوكاً عامّاً، ومقبولاً لدى الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها أفراد العائلة والتي تحبّ أن تُحسَبَ ضمنها. عندها يظهر البُعد الجماعي لممارسات انتهاك القواعد.

أفعال مُنسَّقَـة

إن الانتهاكات التي تعرضنا لها لا تسمح فقط بإدخال البهجة في الحياة اليومية لفاعليها، حياة ضيقة الأفق بالعوائق المختلفة، بل تسهم في تغيير قواعد السلوك في الفضاء العام بالنسبة إلى الفتيات السعوديات. ولاستيعاب ذلك؛ لا بدّ من التركيز على البعد الجماعي للانتهاكات: فالفضاءات المذكورة محكومة بمرجعية إسلامية، ولكنها أيضاً فضاءات للمؤانسة ولمشاهدة متبادلة بين الفتيات الحضريات[(614)].

وعلى الرغم من كونها ظاهرة غير منظمة، إلا أنّ هذه الخروقات التي تقع في الفرع الجامعي وفي فضاءات عامّة أخرى باتت منتشرة ومقبولة نسبياً لدى الفتيات الحضريات. ومن دون هذا القبول الجماعي الضمني، فإنّه من غير المؤكّد أن تتبنّى الفتيات مثل هذا السلوك. وإذا لم يتصرّفن ضمن جماعة ولم يعبّرن عن مطالب مشتركة، وهي المواصفات التي تعرِّف الفعل الجماعي[(615)]، فإنّ الطابع الفردي وغير المتّفَق عليه لانتهاكاتهنّ لا يعني غياب التنسيق[(616)]. فبالنسبة إلى هوارد بيكر، يمثّل الانحراف «فعلاً جماعياً»، بمعنى أنّ الناس «يفعلون ما يفعلون وأعينهم على ما فعله الآخرون، وما هم بصدد فعله، وما سيفعلونه في المستقبل. يبحث الأفراد عن تبرير متبادل لخطوط تحركهم من خلال فعل الآخرين، معرفة به أو انتظاراً له. ويمكن تسمية الفعل الجماعي بنتيجة كل التعديلات»[(617)]. نحن نتحدث هنا عن

الأفعال المنسّقة، في تمييز لها عن المعنى الذي يأخذه مصطلح فعل جماعي في علم الاجتماع السياسي.

إن أعمال الانتهاكات التي تأتيها الفتيات الحضريات غير متفق عليها، ولكنها منسقة: ولأنها أفعال تعاد كل يوم، ويتبنّاها عدد كبير من بينهنّ، فهي لا تمسّ سمعة مَنْ تقوم بها، ما يمكن أن يؤدي إلى خلق مشاكل مع محيطها العائلي. إنّ التنسيق الضمني بين الفتيات السعوديات هو الذي يسمح بألا تخلّف تلك الانتهاكات عقوبات لا من طرف السلطات المعنية بتطبيقها، ولا من المحيط العائلي بشكل عام. أما في ما يتعلق بالانتهاكات الأكثر «استفزازاً» (كعدم ارتداء الحجاب)، فهناك تصوران ممكنان بشأنها: يعرف بعضهنّ أن أهلهنّ موافقون على تصرفاتهنّ، بينما أخريات هنّ في قطيعة مع عائلاتهنّ، وقرّرن التصرف كما يحلو لهنّ من دون الاهتمام بما يمكن أن ينتج عن ذلك من توترات وصراعات مع المحيط العائلي. إن تضاعف بعض الممارسات المنتهِكة للقواعد نتج منه زحزحة الحد الفاصل بين السلوكيات المقبولة والسلوكيات المرفوضة، كما يبين ذلك وضع الفرع الجامعي. تتذكّر تهاني، وهي طالبة منذ 2003، أنّ الحارسات، في سنة دخولها إلى الجامعة، كانت تنتقد الطالبات على ارتداء الكعب العالي غير المسموح به، على عكس الحال سنتي 2008 و2009 التي أصبحت تلك الملاحظات فيها نادرة جداً. بل إن عدداً من الانتهاكات أصبحت منتشرة لدرجة أنَّ طُرفةً تروّج بين الطالبات مفادها: أن الفتاة التي تدخل الجامعة بلباس مطابق للقوانين، يُشكّ في أن تكون قد دخلت الجامعة «بواسطة»[(618)].

لذلك، فإنّ الانطباع حول الفرع الجامعي النسائي هو أنّه مؤسسة قامت لتكون صارمة في تطبيق القوانين، أي المكان الذي يحدّد فيه الانضباط كل شيء، لا شيء يندّ عنها، حتى في تفاصيل التفاصيل[(619)]، ولكن الحقيقة هي أنّ أغلب القواعد لا أثر لها في الواقع، بفعل انتهاكها الجماعي والعلني، بطريقة تتجاوز التفاوتات الصغيرة المسموح بها، أو تلك التي يأتينها خِفية، تجاوزاً شاسعاً[(620)]. أغلب بنود النظام لا تجد لها - أو لم تعد كذلك - ترجمة في المعايير[(621)]. بعض الطالبات «الملتزمات دينياً» يحاولن لا شك أن «ينصحن» صديقاتهنّ باحترام تعاليم الإسلام المقننة في النظام الداخلي للجامعة، على الرغم منّ أن القليلات منهنّ مَنْ يتجرأن على المخاطرة: أغلبية الطالبات في الفرع الجامعي في «عليشة» يندّدن بذلك التصرف الذي يصِفْنَه بالتعصب والتزمت بل بالتشدد. تمتلك الانتهاكات إذاً إمكانيات للتغيير: فتكرارها (كل يوم) وإعادة إنتاجها (بين الطالبات) في فضاء مرئي متبادل، أي الفرع الجامعي، ينتج منه اختلال القاعدة، ويؤدي تدريجياً إلى بروز مقاييس جديدة لتقديم الذات.

ويمكن أن نطبق هذا التحليل، بدرجة أقل، على الهيئة التي أصبحت مصداقيتها محلّ شك بسبب اللامبالاة والاستفزاز تجاه أفرادها. ويمكن أن يقع تبنّي تلك التصرفات أيضاً بشكل جماعي. ففي «اليوم الوطني»، يوم 25 كانون الأول/ديسمبر 2008 (ذكرى نشأة الدولة السعودية الثالثة)، جاءت الهيئة إلى المركز التجاري «المملكة» لإعادة فرض النظام فيه[(622)]، لأنّ جماهير غير عادية في داخل المركز سبّبت اختلاطاً غير معتاد بين النساء والرجال، جعلت من التفاعل الأبعد من النظر ممكناً. ولكن يبدو أنّ عناصر الهيئة قد تجاوزتها الأحداث: الجميع يجري ويصيح، بينما تسمّروا هم في قلب المركز من دون حركة، عاجزين ومحاصرين. كان كل شخص يشارك بطريقته في حيثيات المشهد، محتجاً بصوت عالٍ في تناسق مع الآخرين، صائحاً، ماشياً حول المركز أو مهرولاً أو مصوراً الجماهير ورجال الهيئة بواسطة هاتفه الجوال. وكان من الصعب فهم المشهد، كان بعضهم مرتبكاً بسبب حضور عناصر هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو بسبب الجموع، حالة لم تعرفها الرياض من قبل. وكان بعضهم الآخر يستغل الفرصة لإثارة الشغب في فضاء عمومي، وهي حالة فريدة في هذه المدينة الشاسعة والساكنة.

لا شك أن حرّاس المركز التجاري قد حاولوا إيقاف هذه الفوضى التي خرجت عن سيطرة الهيئة بشكل كامل. ولكن باستثناء مطابقة النظام الداخلي للمركز للمبادئ التي تروّج لها الهيئة، فإنّ الحراس لا يتعاونون معهم في العادة حين يقوم هؤلاء «بدورياتهم». كانت الجموع كبيرة، ومن الصعب على الحراس التدخّل، خاصةً وأنه لا يُسمح في الرياض بطرد النساء من فضاء مغلق ومؤمَّن، ما يعني دفعهنّ إلى الشارع من دون وجود سياراتهنّ في الانتظار، وما يعني إمكانية تعريضهنّ إلى مخاطر مختلفة، والتشجيع على حدوث «انحرافات».

تمثّل المراكز التجارية في هذه الحالة فضاءً للتنسيق الضمني بين مقاومات مفتتة للهيئة. ومن المهم أن تقع مثل هذه الأحداث في المركز التجاري، وهو فضاء مغلق ومراقَب، تستحيل فيه كل أنماط التعبير العامة كالتظاهر وغيره[(623)]. وعلى كلٍّ، فالتظاهر ممنوع في الرياض: في كانون الثاني/يناير 2008 أراد شخصان التعبير عن مساندتهم لضحايا القصف الإسرائيلي على غزة - وعلى الرغم من أنها قضية مجمع عليها في المملكة العربية السعودية - فأودعوا التوقيف التحفظي[(624)]. فالتجمعات في الفضاءات العامة مسموح بها بصفة استثنائية؛ وسواء أتعلّق الأمر بالأعياد الدينية (كعيد الفطر) أو بـ «اليوم المفتوح» في الفرع الجامعي النسائي، فإنّ تلك الاحتفالات تخضع للمراقبة الدائمة، بل يمكن إلغاؤها في آخر لحظة من دون تبرير علني[(625)]. وبمناسبة «اليوم الوطني»، يصبح المركز التجاري، وهو في العادة مكان للتجمع

من دون علّة مشتركة، فضاءً للتجمع الموجّه بشكل من الأشكال، يكون فيه كل واحد منخرطاً بطريقته في الاضطرابات التي يسبّبها حضور الهيئة[(626)]. إن ردة فعل عدة مشاركين (رجالاً ونساءً) في المشهد قد تمّ تصويرها بهواتفهم الجوالة، ووضعت في الشبكة على موقع اليوتوب، ناشرين لها من دون تعليق ما يسهم، على الرغم من غياب المطالبة بهذا الفعل، في نزع الهيبة عن المؤسسة.

لكن هذه الممارسات لا بد من أن تتمّ قراءتها في ضوء الإطار السياسي الذي يشجعها: فهيئة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تعرضت لنقد كبير في وسائل الإعلام، في إطار الخطاب المضادّ للإرهاب و«الفكر المنحرف». كثيرة هي المشاكل والفضائح التي تعلّقت بالهيئة وكشفها الإعلام منذ سنة 2002، بدءاً بحريق مكة[(627)]، تلاها عدد من قضايا الضرب داخل المركز[(628)]. وقد قامت السلطات بإجراءات لتطوير هذه المؤسّسة، على الرغم من الاعتراضات التي يمكن أن تسببها، مع الإشارة إلى طابعها الحيوي (من غير المطروح إلغاؤها). وفي النهاية، فإنّ وجودَ شرطيٍّ «مدني» إلى جانب رجال الهيئة أمر ضروري، كما تمت إقالة مديرها «إبراهيم الغيث»، بعد أن أكمل مسيرته في المؤسسة وتولّى رئاسة الهيئة بعده شيخ لم يكن ينتسب إليها[(629)]. وقد أسهم ذلك التشكيك الرسمي في ممارسات الهيئة في تبنّي ممارسات الانتهاك، ليس لأن الهيئة فقدت قسماً من سلطاتها الإلزامية، بل أيضاً لأن صورتها السلبية جعلت تبّني الفتيات الحضريات للانتهاكات مقبولة أكثر في أعين محيطهنّ. وبذلك نلاحظ أثر التداخل بين «خطاب إصلاحي رسمي» يشجب «المتشددين»، وممارسات الفتيات الحضريات اللاتي ينغمسن في تلك الفجوة. لا يجب التقليل من الدور الذي تقوم به الفتيات الحضريات كممارسات لتلك الأفعال التي لم يكن تبنّيها بالأمر السهل. ولكن إذا كانت ممارساتهنّ تلك تخرق بعض القواعد الرسمية، فإنّها مقابل ذلك تدخل في رنين مع «الخطاب الإصلاحي» للحكومة. إن انتشار ممارسات انتهاك القوانين الإسلامية الرسمية في الفرع الجامعي، وفي بعض الفضاءات العامّة في المدينة، يمكن أن ينتج تغييراً لمقاييس التصرّف في العلن. وإذا كان الهامش الذي تعرّض للتغيّر بسيطاً من ناحية قدرته على إنهاء «عدم المساواة» ذات الطابع القانوني بين الرجل والمرأة، إلا أنّه ليس بسيطاً في ما يتعلق بالحياة اليومية لسكان الرياض من النساء.

انتهاكات، ونقد، وبروز الـ «نحن»

يمكن أن يُؤوَّل خرق النظام العام على أنه طريقة للاحتجاج ضد أساس ذلك النظام. وبالتالي تصبح الخروقات المرتكبة من الفتيات الحضريات «سياسة البسطاء»، مجموعة من «القواعد المبدعة»[(630)]، أو نوعاً من الثقافة التحتية التي تمتلك قيمة احتجاج و«مقاومة»[(631)] ضد النظام العام. لكن مثل هذا التأويل هو تأويل متسرع جداً.

صحيح أن الفتيات السعوديات يمثلن «فئة من السكان ممنوعة من التعبير، وذلك من جهة طبيعة النظام السياسي نفسه أو بسبب نقص الموارد الثقافية، وهي مطالبهنّ»[(632)]. فلا توجد جمعية واحدة مثلاً يمكن أن تسمح لهنّ بالتعبير عن مطالبهن؛ وبسبب الإطار السياسي والقيود التي تحدّ من نشاطهنّ في المجال العام، فهنّ لا يحصلن إلا على القليل من الوسائل للتعبير عن سخطهنّ[(633)]. وفي هذه التركيبة يمكن أن يكون تقديم النفس على أنها منتهِكة طريقة، بالنسبة إليهن، للتواصل متاحة وفورية، ومعبّرة عن معارضتهنّ للأنظمة التي يخضعن لها[(634)]. إن صياغة مماثلة تجعلنا نتصوّر أنهنّ يرغبن في التعبير عن مطالب احتجاجية، ولكنّهن لا يستطعن القيام بذلك. في حين أنّ ذلك يمكن أن يؤدي إلى مخاطر المغالاة في تقدير أبعاد تصرفاتهنّ، «ودفعهنّ في وجهة نقدية لا يمتلكنها دائماً»[(635)]. يشقّ هذا الجدل على الأبحاث التي تبنّت المقاربة الجندرية في العالم العربي: فقد انتقدت «صبا محمود» توجُّهَ بعض الكاتبات النسويات إلى تأويل كل شيء وفق مفاهيم «المقاومات»، ولامتهنَّ على عدم الأخذ بجدية المعنى الذي تعطيه المستجوبات لتصرفهنّ[(636)]. فالتحليل الذي قامت به آرلين ماكليوود (Arlene Macleod) يعرض لهذه المخاطر، وذلك عندما تأوّل حجاب النساء القاهريات المنتميات إلى الطبقات الوسطى ـ الدُنيا كـ «تعبير رمزي عن المقاومة الضمنية» في مقابل تغيير وضعيتهنّ، من الأم وربّة البيت الملائكية إلى الموظفة التي ترتبط بعمل يومي وتعمل أيضاً في البيت[(637)].

وإثرَ تلك الانتقادات ومن دون اللجوء إلى استنتاج لامبالاة الأشخاص الذين ندرسهم، فإنّه من المهم تحليل إلى أيّ حدّ تنبني الانتهاكات مع الاحتجاجات التي يعبَّرُ عنها علناً. ويسمح البحث بملاحظة أن الانتقادات، أو حتى المطالب المرفوعة في وجه قواعد النظام العام، منتشرة في النقاشات العامة، ويعبّرُ عنها بـ «نحن» المتعلّقة بالفتيات الحضريات، ما يجعلنا نجادل دور هذا النقد العادي في بروز هويات مشتركة.

النأي عن التفسير المتشدّد لتعاليم الإسلام

تبرّر المستجوبات، بل يتبنّين، تصرفاتهنّ حول انتهاك القواعد الإسلامية الرسمية، بطريقتين: الاعتراف من ناحية بوجود فارق بين قناعاتهنّ وسلوكهنّ، ومن ناحية أخرى التشكيك في الطريقة التي تعرّف المؤسسات الدينية الرسمية من خلالها قواعد الإسلام، أي بتأكيد التفاوت بين المبادئ الرسمية وقناعاتهنّ الشخصية. ففي

الحالة الأولى، تبرّر المستجوبات موقفهنّ بالقول إنهن يهدفن، في الحالة المثلى، إلى تطبيق هذا المبدأ الإسلامي أو ذاك، ولكن لا يمتلكن الشجاعة للقيام بذلك «في الوقت الراهن»: هن يُرتبن قسمتهنّ الخاصة للمبادئ الدينية، بين ما يعتقدن بأنها ضرورية وتلك التي يعتقدن بأنها ثانوية. وتتدخل تلك التبريرات عندما تتحدّث المستجوبة عن نفسها، من دون أن يطلب منها الحديث عن ذلك الموضوع. وهذه هي حال ندى (28 سنة، أمينة تنفيذية في مركز تدريبي نسائي، متزوجة وأم لطفلين). فبعد محاورتها في مكان عملها، التقيتُها في الطابق المخصص للنساء في مركز «المملكة»؛ حاولت إذاً تبرير لباسها، قائلةً: إنها لو كانت تحترم الإسلام فعلاً لما ارتدت الجينز الضيق، ولا الفساتين المكشوفة الكتفين، ولما استمعت إلى الموسيقى، ولما وضعت المساحيق، ولما نتفت شعر حاجبيها. وتصرّح لي في الوقت نفسه أنّها «بفضل الله تؤدّي الصلوات الخمس وتصوم رمضان». ومن خلال كلامها لا تبدو لي مقتنعة بالخطاب الديني الرسمي، بل تؤكد تقسيماتها الشخصية، معتبرةً أن الصلوات الخمس واجبة، وأن الباقي كله ثانوي.

أما سعاد (25 سنة، مرشدة اجتماعية في مستشفى) فلها تأويل مختلف نوعاً ما (وهو هامشي بين المستجوبات):

«من ناحية الإيمان والعقيدة فأنا متديّنة. ولكن ذلك لا يبدو على مظهري الخارجي. هنا عندما نهتم بالسياسة نهتمّ بالدين. وتبعاً لذلك بفضل السياسة، يصبح أي شخص ملتزم دينياً. أنا غير محجبة[(638)] ولا يهمّني أن يظهر شعري. ربما سألبس الحجاب في المستقبل. ولكني، في داخلي، أشعر بقرب شديد من الله».

سعاد، المتحدرة من عائلة مرفّهة، هي أكثر المستجوبات تسييساً؛ فهي ترسل إيميلات جماعية للدفاع عن القضية الفلسطينية، وتتبنّى خطاباً نقدياً تجاه النظام السعودي، وبخاصة في ما تعلق بالفوارق بين الأغنياء والفقراء. هي تشارك أيضاً في اجتماعات دينية أسبوعية في الرياض، وفي الوقت نفسه تسافر كل صيف إلى لندن، وترتاد الملاهي الليلية وتشرب الخمر -من دون أن يعلم أحد بذلك في السعودية ـ . في مكان عملها، حيث قمتُ معها بالحوار (مستشفى مختلط) كان وجهها سافراً، وخصلات من شعرها تظهر من حجابها، ما يُعتَبَرُ نادراً جداً بالنسبة إلى السعوديات في الرياض. لا تناقض بين هذه العناصر المختلفة، على اعتبار أنّ المستجوبة تعتبر نفسها متديّنة، مع السماح لنفسها بعدم تطبيق واجبات الإسلام كلها.

أما النوع الثاني من التبرير، فهو تأكيد المسافة بين القناعات الخاصة والتفسير الرسمي للمبادئ الدينيّة الذي يعتبر مُبالغاً فيه. وهذا التبرير نادراً ما يُصرَّحُ به، لأنه يبدو أن أغلب المستجوبات يعتقدن أنهن لا يخالفن مبادئ الإسلام عندما يضعن العباءة على الكتف عوض الرأس، أو عندما

يكشفن عن أعينهن[(639)]. وتُقدِّرُ أغلبهن أن تغطية الشعر وما يبرز من الجسد واجب شرعي، في حين أن لبس العباءة السوداء وتغطية الوجه مرتبط بـ «العادات والتقاليد»، أو بـ «ثقافة البلد»، وهذا يتناقض مع الخطابات الدينية الرسمية[(640)].

غياب التشبّه بـ «الليبراليات»

على الرغم من أنهنّ ينتهكن القواعد الإسلامية الرسميّة بشكل علني، إلا أنّ أغلب المستجوبات يعتمدن خطاباً نقدياً ـ نوعاً ما ـ تجاه «الليبراليات»، لاعتقادهنّ أن أولئك يذهبن بعيداً، وأنهنّ متأثّرات جداً بتجربتهنّ في الدول الغربية، ومنفصلات عن المجتمع أو أنهنّ يدافعن عن مطالب لا معنى لها، أو ليس لها الأولوية بالنسبة إلى السعوديات. تشرح هدى (صحافية، 27 سنة) ذلك لنا:

«أنا لا أتفق مع الليبراليات، لأني غير مستعدة مثلاً للعمل في مكان مختلط ثماني ساعات إلا إذا كنت ألبس النقاب. الليبراليات ليس لهن حدود، وأنا لا أتفق معهنّ وأعتقد أنه يجب علينا أن نحافظ على هويتنا. من الجيد أن تستفيد من التجارب المختلفة. ولكني مسلمة وسعودية حتى وإن كنت ألبس «الجينز». أما المتشددون فهم منغلقون على أنفسهم بينما العالم مفتوح».

تؤكد كثيرات من المستجوبات[(641)] الفرق بينهنّ وبين «الليبراليات» (مثال ذلك اللاتي شاركن في حادثة «قيادة السيارات»)، وبعضهنّ يقع تشجيعهنّ الآن من الحكومة. هذا التموقع تجاه «الليبراليات» لا يعني عدم وجود تشابه بين الآراء التي تعبّر عنها المستجوبات في أثناء النقاشات العابرة، وبين مطالب «الليبراليات». وهكذا، فإنّ عدداً مهمّاً من المستجوبات يعتبرن أنّ الاختلاط وقيادة السيارة ليس منافياً للإسلام.

أغلب المستجوبات يعرّفن أنفسهن في أثناء الحوار (ومن دون أن أطلب منهن ذلك) كونهنّ لسن «ليبراليات» ولا «متشددات». وتتناغم هذه المصطلحات مع الخطاب الرسمي حول «التصدي للإرهاب» والدفاع عن «التسامح» وعن «الوسطية». ولا يعني ذلك أنهنّ يردّدن الخطاب الرسمي: فعندما يبرّرن ما يقمن به من انتهاك للنظام العام، فهنّ يعلنّ عن تمييزهنّ الشخصي بين ما يقبل النقاش في مبادئ الإسلام وما لا يقبل، وبين ما يمكن اعتباره من الإسلام وما ليس منه في القوانين الرسمية. يمكننا تصوّر تلك التبريرات، وهي منتشرة في صفوف الشابّات المدينيات كمجموعات الأقران، تتناسب مع ترديد جُمَل تتناسب مع سلوكياتهنّ، وهي الآن منتشرة بكثرة في الحوارات العامة، مثل الحديث عن أن الإسلام مخالف «للعادات والتقاليد»[(642)].

إضافةً إلى ذلك، فإنّ مؤسسات الدولة المختلفة لا توصف من قبل أغلب المستجوبات بأنّها قمعية بالأساس. كثيرات منهن شرحن لي كيف أن الملك عبد الله «مع المرأة»، ولكن المجتمع يعطّل

مبادراته، وهذا يتطابق مع أكثر الخطابات انتشاراً والأقل نقداً للنظام، ولكن هذا ليس هو حال المستجوبات كلهنّ. إذ إن انتهاك قوانين الجامعة والممارسات الاستفزازية تجاه الهيئة أو تحدّي قواعد اللباس المنصوص عليها من المؤسسة الدينية الرسمية، ذلك كله يمثّل مقاومات موضعيّة جداً في مؤسسات محدّدة تميّزها المستجوبات بوضوح، في خطابهنّ، عن الملك والحكومة. وإذا كانت الانتهاكات التي تقوم بها الفتيات السعوديات تشكّك في النظام العام المؤسَّس على قراءة صارمة للمبادئ الإسلامية ـ وهي تتعرّض لهجمات في السياق السياسي الحالي ـ فإنّها، على الرغم من ذلك، لا تتماهى مع المثقفات اللاتي يعبّرن علناً عن مطالبتهن بمزيد من الحقوق للسعوديات.

الانتقادات والمطالب المعبر عنها في الحوارات

في الوقت نفسه الذي يُبعدن فيه أنفسهنّ عن «الليبراليات»، فإنّ طالبات جامعة «الملك سعود» غالباً ما يتبنّين خطاباً نقديّاً جداً تجاه قوانين الجامعة. فخلال الحوارات اشتكينَ من صرامة النظام الداخلي، ويفضّلن في ظلّ كثافة الممنوعات، ومهما فعلن، البقاء في حالة انتهاك. كثيرات منهنّ يُنادين بحقّهن في التشبث بـ «حريتهن الشخصية» في ما يتعلق باللباس، ما يؤشّر على تسييس هذا الرهان، بما أنّهن يُحِلن إلى مبادئ عامة، وقيم لا بد من أن تحكم، بحسب رأيهنّ، حياة المدينة[(643)].

حاولت كثيرات من الطالبات استغلال وضعيّات البحث للتعبير عن مطالبهنّ في وضح النهار، ولكن من دون أن يكشفن عن هويّتهن، وذلك من خلال المستجوبة: بعض المستجوَبَات تبتدئ كلامها بصيغة الأمر: «اكتبي، اكتبي». ويؤاخذن إدارة الجامعة لتركيزها على تفاصيل ثانوية، كمظهر الطالبات، في حين توجد مشاكل أخرى أهم في صلب الجامعة. كما يشتكين أيضاً من معاملتهن كمراهقات، ويعترضن على منعهن من الخروج من الفرع الجامعي قبل منتصف النهار، على عكس الطلبة الذكور، الذين يستطيعون التحرّك بحرية. وهناك عبارة تُردَّدُ دائماً «ما فيه نظام»: وعندما أسألهنّ ما المقصود بهذه العبارة، يُشرن إلى ضعف مستوى الدروس في الجامعة، وإلى الفوارق التي تفصل هذه الأخيرة عن الجامعات الأمريكية، وإلى ضعف مناهج التدريس، وغياب التدريس بالإنكليزية وتدريس علوم الحاسوب، في حين أنّ هذه المهارات ضرورية لإيجاد عمل في القطاع الخاص. وهكذا، فهنّ يلُمْن الجامعة كونها متشددة جداً وقليلة التنظّيم في الوقت نفسه. وتوسّع الطالبات أحياناً نقدهنّ للجامعة وتسحبه إلى البلد بمجمله، ويعبّرن عن رغبتهنّ في الهجرة للدراسة في الخارج.

إن تحليل الانتقادات يحيل إلى سؤال الوضعيّات التي تمّ فيها التعبير عنها. فالحالات التي ذكرت إلى تلك الحدود هي وضعيات استقصاء، تصيغ فيها الطالبات كلاماً موجّهاً إلى الباحثة. وتعتبر هذه الوضعيات استثنائية في حياة المستجوبات، ويمكن صياغة النقد الذي يقمن به لأول مرة بسبب حضور الباحثة، خاصة عندما تكون أجنبية عن مجتمعهنّ[(644)]. وسيحرّضهنّ ذلك على القيام بمجهود للشرح، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى على إبداء الرأي بأكثر حرية مقارنة بالوضعيات الروتينية للحياة اليومية. ومع ذلك، فإنّ التأمل في وضعيات أخرى لم يكن لي فيها دور مركزي، يمكّن من ملاحظة أن الانتقادات كانت منتشرة في الحوارات العادية بين فتيات المدينة.

وهكذا، فإنّ الحديث عن اعتماد اللامبالاة أو الاستفزاز تجاه هيئة الأمر بالمعروف أضحى بادياً للعيان أكثر فأكثر في الفضاءات العامة. ففي حزيران/يونيو 2007، وفي أثناء تناول العشاء عند عائلة دعاء (طالبة في جامعة الملك سعود، 22 سنة)، التي ينتمي والدها المتوفّى إلى قبيلة بدوية كبيرة وأمها مصرية، انطلق الحوار في نهاية السهرة بين نساء أربع، تتراوح أعمارهن بين العشرين والثلاثين سنة: دعاء طالبة وعزباء؛ أختها الكبرى متزوجة وتعمل في بنك؛ ابنة عمها التي تزوجت حديثاً بشقيق دعاء؛ وإحدى صديقاتها من جدة، والتي قدِمت للاستقرار بالرياض منذ سنتين بعد زواجها. بدأ الضيوف بالحديث عن المراهقات اللاتي يتزينّ للذهاب إلى المركز التجاري، «كمن يذهب إلى حفل زفاف»، ثم وصل بهن الكلام عن الهيئة. روت كل واحدة منهنّ طرفة حول الموضوع. تحدّثت دعاء كيف أنها كانت مع صديقتها تبحر على الإنترنت في مقهى ستاربكس في المركز التجاري «المملكة» ـ في المنطقة المختلطة من المركز ـ حين جاءت الهيئة للتثبّت من محتوى الإنترنت الذي كانت تشاهده. أما صديقة دعاء فحكت كيف تمّ توقيفها مع زوجها في المقهى. وكلّما تقدم النقاش، كلّما وصفت المتحدّثات وضعياتهن البطولية من خلال روايات عن التفاعل مع الهيئة. ابنة عمة دعاء تروي لنا كيف أجابت رجل الهيئة ـ حين قال لها بأنّها لا تستر جسمها كما تفعل المسلمة ـ «أنت من أصحاب السوابق، الجميع يعلم أنك كنت في السجن»[(645)]. وتروي كيف اجتمع الشباب حولها، وكيف أخذ هؤلاء الشباب في التصفيق لموقفها. وفي الأخير، روت أخت دعاء كيف أنّ أحد أفراد الهيئة توجّه نحوها، بينما كانت تقوم بالتسوق في المركز التجاري، وحدّق فيها قائلاً: «غطّي عينيك»، «عيناك جميلتان فاستريهما». أجابته قائلة، بحسب روايتها: «أنت قليل الأدب، أنت من وجب عليه غض البصر».

تبيّن دعاء وضيوفها من خلال رواياتهنّ معرفتهنّ وتجربتهنّ مع الهيئة التي لا يخشَيْنها. لا يستهدف نقدهن مبادئ الإسلام بل المؤسسة في حدّ ذاتها، وهنّ بهذا ينزعن عنها المصداقية سواء

عبر هذا النوع من الحوارات في المجال الخاص، أو من خلال تصرفاتهنّ العلنية. ويظهر النقاش كيف أن هذه التصرفات تصبح عادية بما يجعلها تذكر من دون خجل وبكل اعتزاز.

بيد أن هذه الحوارات ليست معزولة: فالتصرفات المنتهِكة لأسس القواعد الإسلامية، والتفاعلات مع المسؤولين عن تطبيقها مواضيع تُطرح بكثرة في حوار الفتيات السعوديات، سواء تعلق الأمر بتجاوز الممنوعات أم بإبراز اللامبالاة تجاه العقوبات غير المشروعة بل التمرد على السلطات. فهذه الحوارات العادية بين فتيات المدينة توحِّد بينهن في «نحن» في مواجِهة للسلطات. وبذلك فهنّ يخترقن فروقات أخرى، قائمة على مستوى الدخل والأصول العائلية، يتمّ الالتجاء إليها في وضعيات أخرى (الفصل السادس).

التعبير العام لاستعمال الفتيات المدينيات للـ «نحن»

بشكل استثنائي، فإن مصطلح الـ «نحن» الذي يظهر في المحاورات الدائرة حول القواعد الإسلامية الأساسية، يُفسَّر في مواقف أكثر عمومية، لكن هذه الفرص نادرة. ففي سنة 2007، حضرت ندوة نظّمتها الجامعة حول موضوع: «أبناؤنا: كيف نُعِدّهم لزواج ناجح»[(646)]. امتلأ المدرج الكبير بالطالبات، لدرجة اضطرارهن إلى الجلوس على السلالم. لقد جئن ـ بشكل خاص ـ للاستماع إلى محاضَرَتَيْ الداعيتين المشهورين: سلمان العودة وعايض القرني اللذين نادراً ما يتوجهان إلى جمهور خاصة من النساء: لقد اعتبر ذلك حدثاً فارقاً. كان المحاضران يتكلمان أمام جمهور من الطلبة، في المجمّع الخاص بالرجال من جامعة الملك سعود، وكانت المحاضرة المخصصة للطالبات تُبَثُّ لهنّ مباشرة عبر الفيديو. كانت محاضرة سلمان العودة حول «دور الحوار في إيجاد الزواج الناجح» تنخرط أساساً في سجلّ التنمية الشخصية، وخاصة من خلال نصائح بخصوص الحوار بين الأزواج: كيف نتصرف إزاء الخصومات الزوجية لمنعها من أن تتطور؟ كيف نتواصل ونكشف عن الاختلافات لحلّ النزاعات؟ كيف نصمد أمام ضغوطات الأقارب وتدخلاتهم في قضايا الأزواج الخصوصية؟ كيف نعترف بأخطائنا ونحافظ على هدوئنا؟... إلخ. كانت أسئلة الطالبات توجّه النقاش نحو سجلّ جدلي أقلّ توافقية، وخاصّة من خلال التشهير بمختلف أنواع الضيم. وعندما أنهى الشيخ مداخلته، انتظم صف طويل أمام الميكروفون، الذي يمكّن من طرح الأسئلة من على المصطبة في أول القاعة (المخصصة للنساء حصراً). اتخذت عدة طالبات موقفاً نقدياً، بل إنّ إحداهنّ تساءلت لماذا يتّخذ علماء الدين «مواقف ضعيفة» في المسائل المتعلّقة بالنساء، وضربت على ذلك مثال «سدّ الذرائع» الذي بموجبه يحرّم على المرأة قيادة السيارة[(647)]. لم يكن الأمر سوى ذريعة لمنع «كل شيء» عن النساء، كما ندّدْنَ بذلك، بما أن «كل شيء مباح للرجال» وكل شيء متعلّق بالمرأة «يمكن

أن يؤدي إلى فتنة المجتمع وخرابه». وباستثناء تلك الطالبة التي توجّهت إلى السلطات الدينية، فإنّ بقية التدخّلات توجّهت باتهامها أكثر إلى «المجتمع» و«العائلة» و«العادات والتقاليد» أو إلى «الرجال». كثيرات من الطالبات انتقدن نظرة الرجال «الدونية» إلى المرأة، بل ذهبت إحداهنّ إلى حد اتهامهم بأنهم لا يفهمون بأن «للمرأة شخصية مستقلة وحقوقاً خاصة». وبذلك فقد استغللن فرصة المحاضرة للتشهير بعدة ممارسات، معتمدين على مرجعية المبادئ الإسلامية وعلى «التوازن النفسي» أو المساواة بين الرجل والمرأة. وقد عبّرن علناً عن عدم رضاهنّ وعن مطالبهن العامّة أكثر فأكثر. ومن دون الاعتراض على أقوال الشيخ، فقد استفدن من وجوده كسلطة دينية، وحاولن دفعه إلى الاعتراف بمشروعية مطالبهن. وفي أثناء الإجابة عن الأسئلة، أكّد الشيخ أن «النساء خُلِقْنَ لا ليَقَرْنَ في البيت فحسب، بل أيضا ليعملن ويدرسن»[(648)]، وأنه مستبشر بالحوار «الصريح» مع الفتيات.

وبعيداً عن التفاعل مع الشيخ، فقد كانت المحاضرة تظهر لدى الحاضرات باعتبارها فرصة لعرض موازين القوى بين جمهور الذكور وجمهور الإناث، المتواجدين عند طرفي شبكة البث بالفيديو عن بعد، بدءاً بالتوقيت المخصّص للكلام: كانت معدّات النقاش يحرّضن الطالبات على احتكار الوقت المخصّص لطرح الأسئلة، بحجّة أنهنّ ـ على عكس الطلبة الذكور ـ نادراً ما يلتقين «الشيخ الدكتور»[(649)]. يعبّر أساتذة القسم النسائي والطالبات عن أنفسهن هنا ككتلة تدافع عن مصالح النساء في مواجهة محدّثيهنّ من الرجال، حتى وإن كان الشيخ سلمان العودة يحظَى باحترام شديد، ويتبنّى مواقف متطابقة تقريباً مع ما كانت الطالبات يترقّبنَه. كانت الطالبات يعبّرن عن أنفسهنّ باستعمال صيغة «نحن»، التي يبدو أنها تشمل الفتيات السعوديات، وهنّ في ذلك مدعومات من أساتذتهنّ. وخلال النقاش اتّهم أحد الطلبة طالبات جامعة الملك سعود بإطلاق الحوار على الشبكة العنكبوتية بحثاً عن علاقات مع الرجال. علت صيحات كل من في قاعة المحاضرات من النساء احتجاجاً عليه، بل إنّ إحدى الأساتذة طلبت اعتذاراً رسمياً باسم الطالبات كلهنّ. اعتذر الطالب؛ ولكن الحجج المستعملة من قبل الأستاذة لم تخرق المعايير السائدة: فقد اتهمت الشاب بتدنيس شرف الطالبات وسُمْعَتهنّ، مقدّمة هؤلاء على أنهنّ «بناتها وأخواتها»، ولكنّها لا تتعرّض مثلاً إلى حرياتهن أو حقوقهن. هي لم تؤاخذه على مسّه بحرية سلوك الطالبات أو على الكذب عليهنّ بل التشهير بهنّ علناً. وفي النهاية فهي تدافع عنهنّ اعتماداً على مبادئ مخالفة لما تحدّثت عنه الطالبات اللاتي تدّخلن في الحوار، وبشكل خاص مسائل المساواة بين الرجال والنساء، أو مسائل «الحرية الشخصية».

وفي الغد، وخلال الجلسة الختامية للندوة، التي خصّصت لـ «تجارب واقعية حول نجاح الزواج وإخفاقه»، تدهور مستوى النقاش على إثر تدخّل لإحدى الطالبات: فقد عزت فشل الزواج إلى جهل الأزواج الشبّان بأصول التعامل مع «الجنس الآخر»، ونادت بضرورة القضاء على التمييز الجنسي الذي يؤدّي إلى مثل عدم الفهم ذاك. عندها ظهر الخلاف الحاد في الصف النسائي نفسه، وسرعان ما أوقفت الإدارة المحاضرة، وهي التي عادة ما تضع حداً لكل نشاط قد يتطوّر إلى خلاف.

هكذا إذا لم تكن الـ «نحن» التي تستعملها الطالبات ـ وهنّ يتحدّثن باسم الفتيات السعوديات ـ تظهر إلا في وضعيات محدّدة، وكان تأكيدها دائماً هشاً. وفي هذا السياق الذي ترجعُ فيه المطالبات كلها بتوسيع مجال حقوق المرأة إلى النقاش الخلافي جداً حول «التغريب» و«الإسلام»[(650)]، قليلة هُنّ المستجوبات اللاتي يعبّرن عن الرغبة في المطالبة العلنيّة بمزيد من الحقوق، حتى إن عمَدْنَ إلى التعميم، خلال حوارات خاصّة أو في مناسبات عمومية أكثر ونادرة، عند تناول مبدأ «الحرية الشخصية» مثلاً. ويبدو أنّ تغيير بعض المعايير يمرّ بالضرورة عبر انتهاكات تحصل في الفضاء العمومي، ولكن قليلاً ما يتم تبنّيها خارج إطار النقاش مع صديقات مقربات.

عندما تتحوّل الانتهاكات إلى معايير

تُعتبَرُ بعض الممارسات المخالفة لقواعد اللباس مقبولة ضمنياً لأنّها منتشرة في بعض الفضاءات والتجمّعات من دون غيرها. فما هو تأثير الممارسات الانتهاكية خارج الإطار الزمكاني الذي وقعت فيه[(651)]؟

كانت إحدى المهارات التي اكتسبتها في أثناء عملي في هذه الدراسة تكيف مظهري مع مختلف المناسبات التي أشارك فيها: ألبس التنورة السوداء الطويلة عندما أكون في الجامعة، أغطي وجهي عندما أدخل مؤسسة دينية... إلخ. هناك أيضاً بعض الاحتياطات الأخرى لتجنّب التعرض للتوقيف: مثل التظاهر بأنّك أجنبية حقاً وأنت لا تضعين الحجاب ولا تفهمين العربية في مواجهة الشرطة العسكرية عند حواجز الحي الدبلوماسي، وتغطية الوجه عندما تمتطين سيارة يقودها سعودي لصرف نظر هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تطلّبت منّي تلك المهارات بعض الوقت، وجهلي في البداية تسبّب لي في بعض المضايقات. بعد ذلك بدأت أشعر أن تكيف مظهري مع مختلف الحالات يمثّل ـ بشكل من الأشكال ـ حيلة الإثنوغرافي.

ومع مرور الوقت، اكتشفت أن تلك البهلوانيات بين مختلف تمظهرات الذات كانت تُطبَّق يومياً من قبل المستجوبات على سبيل العادة. فمهى، وهي إحدى المشاركات في الجلسة الدينية التي وصفتُها في الفصل السادس، وكنت قد التقيتها بعد ذلك للتحاور معها، كانت تلبس تنورة طويلة في ذلك الملتقى، وبنطلونات خارجها. لا يعني ذلك أنها كانت تنافق عندما تتظاهر بممارسة التعاليم الإسلامية؛ فقد كانت منخرطة في تلك المجموعة وتناضل في صفوفها، ولا شيء يجبرها على ذلك. لعلها لم تكن تتبنّى شخصياً مسألة تحريم البنطلون أو أنها تعتقد ـ ربما ـ أنّ ذلك من باب الأوامر الفرعية التي يمكن التساهل معها.

هذه الطرق في التلاعب بين قيم مختلف التجمّعات تمثّل أفعالاً لا إرادية تظهرها المستجوبات أحياناً عند مقابلة محقّقة أجنبية: فحين استدعتني إحدى المستجوبات لحضور حفل عائلي أصرّت على ضرورة أن أرتدي تنورة وليس بنطلوناً للحضور، بدعوى أن عائلتها «محافظة» نوعاً ما. وتقول مستجوبات أنهنّ يرتدين العباءة التي تغطي كامل الجسم فقط عندما يذهبن إلى الفضاءات الدينية. عليّة (22 سنة، تواصل دراستها كمرشدة اجتماعية) التي ترتدي ثياباً ذات «ماركات» فحسب، وتعرّف نفسها كمهووسة بالموضة، تقول عن مركز تحفيظ القرآن الذي نشّطت فيه دورة تدريبية في الصيف السابق عن الحوار الذي دار بيننا:

«الفتيات في الدُّور [مراكز تحفيظ القرآن] مختلفات، فهنّ مثلاً لا يرتدين البنطلونات. والمكان ليس مخصصاً لعرض الموضة بل لحفظ القرآن. الجو من الناحية النفسية مريح، فأنت تستمع إلى سور القرآن، فتشعر بالاسترخاء والطمأنينة الباطنية». هذه الحالات تبرز كيف أن الفتيات المدينيات يتأقلمن مع المظهر الذي يجب اتخاذه في التجمّعات المختلفة. وذلك التأقلم يمكن أن يُؤدّي إلى تبريرات، كما في حالة عليّة. كما إن بعض

المستجوبات تحدّثن عن الأسباب التي تدفعهنّ إلى تغطية أجسادهنّ بالكامل في المملكة، «أرض الحرمين الشريفين» التي يجب الحفاظ فيها على الفضائل وعلى صفاء الأخلاق، بينما ينزعن حجابهنّ في الخارج.

إن هذا التفاوت في تقديم أنفسهنّ تتبناه المستجوبات تقريباً بحسب الحالات. فـ «مَيْ»، وهي إحدى المستجوبات التي التقيتها في عملها كموظفة استقبال في صالون نسائي، واعدتني في فضاء «المملكة». قدمت وهي محجبة، منقبة الوجه، وأهدتني كتباً حول الإسلام، تدعو غير المسلمين إلى اعتناق الإسلام. جلسنا إلى طاولة في فضاء العائلات، وهو في «المملكة» فضاء مفتوح وغير مقسّم إلى مقصورات. حكتْ لي «مَيْ» عن عائلتها، عن زوجة أبيها الثانية التي تكرهها، وعن أخيها الأكبر الذي أصبح وليّها الشرعي نزولاً عند رغبة والدها... إلخ. ثمّ وصلت في الحديث إلى خليلها، وهو كويتي تعرفت إليه عبر الانترنت، وتتحدّث إليه عبر الهاتف. لا تكترث بحجابها الذي ينساب شيئاً فشيئاً عن شعرها وهي تتكلم. واعدتُ «ميْ» مرات عديدة. وفي أحد اللقاءات، وبينما كنا نتناول غداءنا في الركن المخصص للأكل في «الفيصلية»، أرتني صوراً في هاتفها الجوال: صور ساخرة لسعوديات يلبسن العباءة ويشربن الويسكي... إلخ. ولاحقاً، طلبت منها في أثناء الحوار أن تحدّثني عن حيّها البديع، فحكت لي أنّها قبل سنة درّست فيه الأطفال في مركز حفظ القرآن، وأنها تعشق ذلك العمل. فطلبت منها إمكانية زيارة المركز؛ قبلت على مضض، وقالت إنه يجب ألا أخبر أحداً عن لقائنا في مراكز التسوق في وسط ـ شمال المدينة، ولا عما ترتديه من ملابس، مشيرة بيدها إلى حجابها الذي يكشف عن نصف شعرها.

تقديم الذات بطرق مغايرة على هذا النحو سلوك منتشر جداً، وهو مقوّم من مقومات الحياة في المجتمع، وبالخصوص في المدينة، ويؤدي بالضرورة إلى تنوع الأدوار بحسب الحالات[(652)]، حتى إن أخذ سمات خاصة لدى الشابّات المدينيات في الرياض. بذلك نحاول التحكم في الانطباعات التي نُحدثها في تجمّع معين[(653)]. تبحث «مي» في حيّها على أن يُنظَرَ إليها كفتاة فاضلة، تأتمر بأوامر الإسلام، وهي تبرز هذا البُعد من هويتها أحياناً في حواراتنا. لكن، وبالإضافة إلى ذلك، فإنّها تشعر أمام باحثة أجنبية أنها تستطيع رواية بعض أسرارها؛ يمكن أن يُضخَّمَ ذلك باعتبارها تبحث عن تسويق صورة «عصرية» و«متحررة» عن نفسها، بل تحاول القيام ببعض الممارسات التي تتصور أنني سأقوم بها، بهدف الفوز بتقديري وصحبتي. إن الاحتياطات التي تأخذها حينما تطلب مني في مركز تحفيظ القرآن إخفاء بعض العناصر، تبرز اعتقادها في وجود تناقض بين ذينك الالتزامين في وضعيتين مختلفتين، أو أنها تستبق إمكانية أن يرى أعضاء مركز تحفيظ القرآن في ذلك تناقضاً. غير أنها، في ما يخصني، لم تكن ترى

ضرورة للتبرير، مُحِلّةً نوعاً من التواطؤ في ما بيننا عبر الإسرار لي بحيلها التي تسيطر بها على انطباع الآخرين. طبيعي بالنسبة إليها، أن تكون في الوقت نفسه ملتزمة بنشاطات إسلامية، وأن تكشف عن حجابها في المركز التجاري، وأن تتصل بحبيبها عبر الهاتف. وبشكل أعمّ، فإنّ الفتيات المدينيات لا يقدّمن أنفسهن بالطريقة نفسها في الجامعة، أو في المركز التجاري أو في حفل عائلي. فكل تجمّع يقتضي مفاوضات بين أعضائه تُفضي إلى معايير خاصة. فالفرع الجامعي يمثّل فضاء ـ زمناً كان من المقبول فيه بل من الطبيعي بين الطالبات، انتهاك قيم الحشمة والاعتدال في الملبس، التي طالما نادت بها الخطابات الدينية وقوانين المؤسسة. ومع التذكير بخصوصية الفرع الجامعي، فإن بعض المستجوبات يصفن تقديم الذات الأكثر انتهاكاً (تسريحة شعر على طريقة البغيّ (Punk) ؛ أو المشكّكات Piercings ... إلخ) كوسائط مقيّدة بـ «الزَمكان» الجامعي؛ وحالما يحصلن على دبلومهنّ، تعود الطالبات السابقات إلى الالتزام بتقديم أكثر كلاسيكية للذات، بهدف الحصول على زوج.

وإذا كانت هذه الملاحظة يمكن أن تهمّ بعض الأشخاص، فإنّ الممارسات التي تنتهك بطريقة راديكالية القواعد الرسمية هي أيضاً منتشرة بكثرة، من الفرع الجامعي إلى المركز التجاري، إلى حد اعتبارها تعطيلات للواقع اليومي، وممارسات حدّية مقيّدة بزمكان مخصوص، أو أيضاً احتجاجات تتحوّل إلى طقوس تزيد فقط في تدعيم المبادئ القائمة[(654)]. وعلى العكس، وكما رأينا سابقاً، فإنّ تلك الممارسات تسهم مجتمعة في تعطيل هذه المبادئ. وإضافة إلى ذلك، فإنّ المستجوبات لا يبدو أنهنّ تخلّين عن نمط حياة «الشابة المدينية» عند الزواج[(655)]. وذلك لسببين: فمن ناحية ، كثيرة من الزيجات انقطعت بطلاق سريع؛ ومن ناحية أخرى فإنّ تنظيم فضاءات المدينة القائم على الخصوصية بين الجنسين يجعل من المؤانسات الثنائية والترفيه المختلط أمراً مستحيلاً تقريباً؛ وبالتالي فإن كثيرات من السعوديات المتزوجات يواصلن التردّد على الفضاءات النسائية، ويواصلن علاقات المؤانسة فيها، وخاصة بالنسبة إلى النساء اللواتي يقمن بنشاط مهني.

الانتهاكات والتصنيفات

بعض الانتهاكات أصبحت مبتذلة بين الشابات السعوديات[(656)]. فعلى سبيل المثال، إذا كان تحويل العباءة إلى إكسسوارات للزينة مثّل في البداية انتهاكاً لتعاليم الإسلام طبقاً للتأويل الرسمي، فإنّ تلك الممارسة فقدت جزءاً من قيمتها الانتهاكية بما أنّها أصبحت مقبولة بشكل واسع في الرياض ـ على عكس مدن أخرى ـ بحسب رواية المستجوبات. ولا يعني ذلك أن الشابات المدينيات يقتصرن على محاكاة سلوكات غيرهن من دون وضع قيم في الميزان[(657)]، لأنّ

ممارساتهنّ تجلب الانتقادات. غير أنّ أسباب تبنّي تلك الممارسات متنوّعة ومتضاربة، من العزم على الانتهاك إلى الرغبة في التماهي مع المجموعة[(658)].

عبّرت عدة مستجوبات عن إحساس بأنّ تبنّي تلك الممارسات كان شرطاً ضرورياً للانتماء إلى مجموعة الأقران. وذلك هو الحال مثلاً بالنسبة إلى عاملة في بنك من المنطقة الشرقية للمملكة العربية السعودية، تسمىّ سميّة (24 سنة، زاولت تعليمها في الرياض في جامعة الملك سعود، في الفرع الجامعي عليشة). تتحدر سمية من عائلة مستوى دخلها متوسط ـ أعلى، وقد بيّنت أنها قضت وقتاً طويلاً في أثناء دراستها قبل أن تعتاد الفرع الجامعي:

«بدأت بالاعتياد على بنات الجامعة، طبعاً الموضة موجودة أينما أدرت وجهك هنا، وأنا لم أكن ألبس بذلك الشكل، كنت أبدو كطالبة في الجامعة، هل تفهمين؟ ثم تشعرين بأنك لا بد من أن تكوني مثل الأخريات، سواء بأن تصبحي مثلهن أم بأن تكوني غريبة؛ كانت الفتيات يُشِرْن إليّ باعتباري تلك الفتاة التي ترتدي التنورة المفروضة والتي لا تضع مساحيق التجميل، كنت طالبة ولم أكن أكترث لغير ذلك، وبالتالي فلا أحد يتوجه نحوي أو يكلّمني. هنا المظاهر مهمة جداً، إذا كنت أنيقة، إذا كنت تحملين حقيبة شانيل، فأنت خطيرة. أما إذا كنت بنتاً عادية، فلا أحد يلتفت إليك».

وبحسب سُميّة فلا بد من التطابق مع مثل تلك المعايير في المظهر الخارجي حتى يتم قبولك في «المجموعات» وحتى لا تعتبرين غريبة وأجنبية عن المجتمع المشكّل من الطالبات. وباستثناء الطابع المفخم جداً لتلك الأقوال، فإن عدة مستجوبات يقمن بتوصيف مماثل للحرم الجامعي. ويُظهِرُ الوصف الواضح الذي يقدّمنه بروز قيم متفاوَض بشأنها بين الشابّات المدينيات، وبعضهنّ يعتبرن تلك القيم ملزِمة. إن التصنيفات التي وضعتها المستجوبات من بين مختلف الممارسات الانتهاكية هي بدورها دالّة على عملية التفاوض بشأن قيم جديدة داخل مجموعة الأقران. وخلال مناقشات حول انتهاك النظام العام، غالباً ما تميّز المستجوبات بين «الفتيات المحترمات» و«الفتيات الوقحات». تتميّز سعاد ومحاوراتها بقوة، وهنّ يُجمِعْن على التنديد بالشرطة الدينية (هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) (انظر أعلاه)، عن «المراهقات» اللاتي يسرفن في وضع مساحيق التجميل. وقد وجدتُ ذلك الموقف لدى عدة مستجوبات، اللاتي يعتبرن أنّ من كان مظهرها الخارجي لافتاً تبحث فقط عن «لفت الأنظار» وعن «التظاهر»، ويتساءلن قائلاً: «أين أمهات هؤلاء». وإن كان الردّ على هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يحكم عليه بشكل سلبي، اللهم إلا ممّن اقتنعن بمزايا تلك المؤسسة[(659)]، فإن التخلّي عن الحجاب في المراكز التجارية ممارسة نادرة الحدوث، وتعتبر جديرة باللوم من بقية النساء.

كثيرات من المستجوبات يعتقدن أنّه يجب على السعوديات المسلمات ارتداء الحجاب، حتى وإن كان ذلك «مجرد احترام للبلد» و«لأعرافه وعاداته» فحسب. ومن ثَمّ، فإن حداً آخر بين السلوكيات المقبولة والسلوكيات المُدانة يُرسمُ من خلال المناقشات: سنتعمّق في تحليل رهانات التصنيف تلك في الفصل الثامن.

خاتمة

جادل هذا الفصل الطابع الجماعي، ومدى انتهاكات النظام العام «الإسلامي» الذي تتبناه الفتيات السعوديات ونتائجها. أولاً تسهم هذه الانتهاكات في نقل حدود السلوكيات المقبولة علناً بالنسبة إلى السعوديات. و ثانياً ، يتعلّق الأمر بأفعال فردية، ولكنها منسّقة بطريقة ضمنية بين فتيات المدينة، وذلك التنسيق هو ما يسمح لها بالاشتغال. و ثالثاً ، لا تتطابق تلك الأفعال مع استراتيجيات، ويصعب العثور على أغراضها، غير أنها يمكن أن توضع بالتوازي مع انتقادات النظام العام المتصلّب وغير المتكافئ الذي أعلنت عنه الفتيات المدينيات في أنواع مختلفة من الحالات. وأخيراً، فإنّ تلك الانتهاكات والانتقادات تسهم في دعم الـ «نحن» التي تستعملها فتيات مدينيات عبر بروز معايير سلوك وتقديم للذات في العلن مخصوص بالفئة التي ينتمين إليها، والتي تميزهنّ عن غيرهن من الفئات النسائية.

وعليه، فإن انتهاكات القواعد الإسلامية هي في الوقت نفسه طريقة للالتزام بمعايير أخرى في مجموعات الأقران. ولا ينزع ذلك عنها قيمتها الانتهاكية وقدرتها الكامنة على التغيّر. إن الحضور المشترك للفتيات في فضاءات مخصوصة بهنّ هو شرط لإعادة إنتاج تلك الممارسات، بشكل شبيه جداً بالظاهرة التي وصَفَتها باولا فاصّ بشأن الأخويات (Fraternities) والنوادي النسائية (Sororities) للطالبات الأمريكيات في بداية العشرينيات. وتبيّن الكاتبة كيف أن الطلبة والطالبات، في الجماعات الموسومة بالمماثلة والتنافس بين أعضائها، يتمكّنون من تطبيع سلوكيات كانت تعتبر غير ملائمة وصادمة لدى الأجيال السابقة وإدارة الجامعة: مثلاً، تدخّن الطالبات بشكل علني بينما كان مثل هذا الصنيع يُقصر في السابق على بائعات الهوى و«العاهرات». تحمل هذه الممارسات، ويمكن أن تبدو تافهة، بشكل رمزي نوعاً من الحرية في الاختيار. فالسلوكيات المعتمدة في العلن من قبل الفتيات المدينيات السعوديات ـ ارتداء تي شرت يحمل شعارات استفزازية؛ تسريحة شعر غريبة... إلخ ـ تشكك في النموذج النسائي «الإسلامي» المُسَوَّقِ من خلال خطاب الخصوصية السعودية. إنّ هذه الممارسات، وكذا الانتقادات التي تنُصُّ عليها في الوقت نفسه، تسهم في تماثلها مع المجموعة نفسها في حالات معينة.

الفصل الثامن

أسلوب في مواجهة أسلوب الاجتماع المتماثل والتفاوض حول أشكال الأنوثة

«كُل اللي يعجبك، والبس اللي يعجب الناس»Ž(*)

«الله جميل يُحبّ الجمال»Ž(**)

إنّ «أساليب» تقديم الذات وأشكالها المعتمدة عند الفتيات المدينيات، والتي سبق وصفها، تخرّب نمط الأنوثة المتأسّس على الحياء. ومع ذلك، فمن المهم ألا نجعل مسارات التحرّر من أشكال المراقبة الأكثر وضوحاً والأكثر ظهوراً مثالية؛ إذ عندما تعتمد النساء أشكالاً استهلاكية جديدة وأشكال لباس جديدة وغير ذلك، فإنّهنّ يضعن أنفسهنّ في الوقت نفسه تحت سلطة أشكال جديدة من المراقبة مع اكتساب حريات جديدة بشكل من الأشكال[(660)]. وإذا أردنا استعمال صياغة المؤرّخة أرليت فارج (Arlette Farge) ، فإنّ الفتيات المدينيات يقمن ـ بمعنى من المعاني ـ من خلال خرقهنّ للقواعد الإسلامية الرسمية بفكّ أشكال من «تشكّل الذات» قصد صنع أشكال أخرى[(661)]. سيبيّن هذا الفصل كيف أنّ ممارسات الانتهاك المتّبعة من لدن كثيرات من الفتيات المدينيات تمرّ عبر دمج المعايير الاستهلاكية، وهي نفسها مُعرقِلة بطريقة أخرى: فهي تسهم في إنتاج أشكال أخرى من الذات الأنثوية التي أسمّيها أنثويّات استهلاكية.

إنّ مقاربة أشكال الأنثوية الاستهلاكية باعتبارها أنماطاً لتشكّل الذات تسمح بألا نسقط في التقابل الثنائي بين الاستهلاك، بما هو مصدر للظلم، أو على عكس ذلك، باعتباره مصدراً للتحرّر بالنسبة إلى النساء، بحكم الوضعية الإشكالية لهذين الهاجسين، في إطار مقاربات العلوم الاجتماعية[(662)]. تقوم الفتيات المدينيات بتملّك نموذج الأنوثة الذي يتمّ الترويج له الآن بطرق مختلفة ـ وهو ما يجعلني أتحدث عن «أنثويات استهلاكية» بصيغة الجمع لا المفرد ـ.

وبعد أن رأينا كيفية إنتاج أنماط الأنثوية خلال جملة من التفاعلات والأوامر الزجرية وعمليات الإخراج في الفضاءات المسموح بدخولها من قبل الفتيات المدينيات، سأقوم بتحليل الطريقة التي تنتج بها عمليات عرض الذات لتلك الانقسامات داخلها. وأخيراً، سأقوم ببيان كيفية تحوّل هذه الأنثويات الاستهلاكية بدورها إلى نموذج يكون هو نفسه موضوع تبنٍّ ونقض.

مفاخر الأنوثة الاستهلاكية: مفاخر الذات في مواجهة نظرة الآخرين

إنّ فتح فضاءات جديدة للنساء يجعلهنّ عرضة لنظرات النساء الأخريات اللاتي يستطعن التقدير والحكم، ويمكن أن تُحمَلَ نظراتهنّ على أنها لوّامة أو معجبة[(663)]؛ إنّ هذه النظرات هي ما يُسبّب التوافق مع معايير مجموعات الأقران، وتقليد الآخرين وبعض المحاكاة[(664)]. يهدف استعمال مفهوم الأداء (المفاخر) إلى إبراز كيف أنّ أنماط الحياة التي تعتمدها الفتيات المدينيات هي أيضاً أنماط يتم اعتمادها داخل الفضاءات التي يتقاسمنها. إنّ هذا الأداءات العلني يسهم في تشكيل التوقعات المعيارية التي تثقل كاهل السعوديات.

وبما أنّ السعوديات لا ينزعن العباءة ولا الحجاب إلا في الفضاءات النسائية حصراً، فإنّ الاهتمام الموجّه لتقديم الذات هو أمرٌ تُشكّلُهُ نظراتُ مثيلاتهنّ من النساء أكثر ممّا يرتبط بنظرة الرجال. لا شكّ أنه توجد هنا رهانات تتجاوز عالم النساء، وذلك لأنّه يمكن استعمال الأماكن النسائية قصد العثور على زوجة المستقبل لأحد رجال العائلة. ولكن يبدو أنّ ذلك هو شأن حفلات الزواج: يبدو هذا الانشغال هامشياً في الفضاءات العامة المدروسة هنا. تبعاً لهذا المعطى، يتمّ التفاوض في شأن تحوّلات نماذج الأنوثة عبر تفاعلات بين الفتيات الحضريات أكثر مما يتمّ مع الرجال، وهو ما يتوافق مع رأيي سارة فانستر ماكر (Sarah Fenstermaker) وكانداس ويست (Candace West) عندما ذكرتا أنّ: «بعض التمظهرات القصوى للطبائع «ذات الجوهر» الأنثوي والذكوري تستطيع أن تظهر في أطرٍ هي في العادةِ مخصّصة لأفراد مجموعة جنسية واحدة، مثل حجرات تغيير الملابس أو قاعات الحلاقة»[(665)].

لا يكون «اختلاف» المكانة الاجتماعية، إذاً، شرطاً في ظهور الانتماءات الفئويّة، إذ يتمّ على عكس ذلك التفاوض في شأن هذا الانتماء بين الفتيات السعوديات. تُؤكّد كثيرات من المستجوبات الالتزامات التي يفرضها التعرّض لنظرات تقييم الآخرين.

في أثناء حوار مع ثلاث طالبات في الفرع الجامعي: تهاني، لَمَى، أسماء[(666)]، اقترحت إحداهنّ أن نذهب إلى مدينة الملاهي. رفضت أسماء العرض، وأضافت أنها لا تجرؤ على ارتداء الملابس ووضع مستحضرات التجميل، وهي استعدادات ترى أنها ضرورية لارتياد مدينة الملاهي. وبينما كنتُ في حالة استغراب من هذه «الضرورة»، شرحت لي أسماء الأمر كما يأتي:

«إذا لم تتجمّلي، فإنهن (أي النساء) سيتصوّرن أنك لا تهتمين بالأمور النسائية، أو أنك لا تملكين مواد تجميل أو لا تحسنين استعمالها».

تُعلل أسماء ـ وهي المنتمية إلى عائلة ذات إمكانيات مادية متواضعة ـ لزوم أن تكون أنيقة بحجّتين: فمن جهة أولى ، ضرورة التوافق مع نوع من أنوثة نمطية تُترجم نفسها باستعدادات وقدرات محددة ـ الاهتمام بالتجمّل وإتقان ذلك ـ ؛ ومن جهة ثانية ، معطى الرفاهية المادية ـ ينبغي عدم ترك النساء الأخريات يفترضن أنّها لا

تمتلك القدرة المادية لشراء مستحضرات التجميل ـ. الجنس والطبقة إذاً بُعدان متشابكان جداً عبر هذا النمط الحياتي الذي ينبغي للفتيات المدينيات الاندماج فيه وأداؤه.

لقد تمّت صياغة هذه «الضرورة» بطريقة تتفاوت في درجة وضوحها عند كثيرات من المستجوبات. ففي الأماكن النسائية على وجه الحصر، خاصةً منها بعض مراكز التسوّق ومدن الملاهي، حيث تتلاقى نساء لا يوجد بينهنّ سابق معرفة، تعبِّر كثيرات منهنّ عن ضرورة التأنّق في اللباس إلى درجة تجعلهنّ يُفضّلن الأماكن المختلطة ـ حيث يحافظن على العباءة والحجاب ـ عندما لا تكون «زينتهنّ» في مستوى الأماكن النسائية. وتتوجّس بعض النساء خيفةً من نظرات النساء الأخريات المسلّطة عليهنّ. أكّدت لي حِصّة (وهي مدرّسة تبلغ 28 سنة) أنها تُفضّل ألاّ تُنظّم حفلاً بمناسبة زفافها، حتى لا تكون عرضة لنظرات التقييم:

«تقوم النساء بالتعليق على جمال الزوجة وعلى القيمة المادية لفستانها، وقد يحصل أحياناً أن يتم توقع الطلاق في حفلة الزفاف نفسها».

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ النظرات تبقى مطلوبة من أغلب الفتيات المدينيات، حيث يتم الربط الوثيق بين الرغبة والقيد: فالمرأة التي تتهادى على كعوب عالية في الطابق الأنثوي من مركز التسوّق «المملكة»، المتأنّقة في لباسها، والتي تصفّف شعرها بطريقة لافتة، تستشعر نظرات الإعجاب أو الغيرة من النساء الأخريات، وتفرض نفسها من خلال نموذج الأنوثة الذي تُجسّده وتضعه في الواجهة. إنّ الوقوع تحت أنظار نساء مجهولات بالنسبة إليها، يعني أيضاً الخروج من الفضاءات الضيّقة، وذلك بعكس جيل الأمّهات (على الأقل في الوصف الذي تقوم به المستجوبات)، كما يسمح التعرّض للأنظار بالإحساس بالانتماء إلى المجتمع.

إنّ ألعاب النظرات هذه تقع في قلب عمليّة الاجتماع المتماثل التي طوّرتها الفتيات المدينيات. ويمكن أن يكون تقديم الذات موضوعاً لملاحظات عابرة ـ هي في الغالب مديح ـ بين الفتيات المدينيات عندما يلتقين في الفضاءات نفسها، كأن تقول إحداهنّ للأخرى: «أحب تصفيفة شعرك، في أي صالون عملتيه؟». فبين الزميلات، تُناقَشُ موضوعات المحلات والثياب والإكسسوارات المفضّلة («ما هواياتك المفضّلة، هل تفضلين حقائب اليد أو الساعات؟»)، والألوان التي تعكس بأفضل طريقة شخصية كل واحدة منهن وتتوافق مع لون بشرتها. بمعنى من المعاني، فإنّ تبادل النظرات والملاحظات هو ضرب من المجاملات العادية بين الفتيات المدينيات، تميّزهن عن باقي المجموعات.

الأوامر المفروضة على الأنوثة الاستهلاكية وتحوّل الذات

يتم التفاوض بشأن المعايير خلال التفاعلات التي تتمُّ بين الفتيات المدينيات. فـ «إضفاء أسلوب على العلاقة بالآخرين» يستوجب أنماطاً محددة من «إضفاء أسلوب على العلاقة بالذات»[(667)]، وذلك عبر سلوكيات استهلاكية[(668)]. تُجسّد الفتيات المدينيات من خلال الملابس والإكسسوارات التي يشترينها من مراكز التسوّق ومن خلال تجسيد الذات، مفهوماً محدداً للأنوثة ولوجودهنّ في المجتمع[(669)].

وفي أثناء البحث، قدّمتْ لي عدة مستجوبات صوراً أُخذت لهنّ في استوديوهات تصوير (من مصوّرات نساء) وهنّ في وضعيات أريد لها أن تكون أكثر «عصرنة» من صور الزفاف[(670)]: «بسراويل جينز، وتصفيفة شعر، متجمّلات، ووضعيات تصوير تُذكّر بحصص تصوير محترفة، وبصور عارضات الأزياء أو الممثلات والمغنّيات اللبنانيات والأمريكيات[(671)]. إنّ تحمّس المستجوبات لصور من هذا النوع يعكس ضرباً من العلاقة بمظهرهنّ وبالصورة التي يحملنها عن ذواتهنّ. ولكنهنّ يكشفن كذلك عن الرغبة في إظهار تلك المعطيات لصديقاتهنّ ـ وللقائمة على المقابلة، وهو ما يؤشّر بوضوح على الصورة التي يُردن أن يعطينها عن أنفسهنّ: امرأة ذات أنوثة، متطورة، «معاصرة»، تلبس على وقع الموضة «الغربية». وعبر هذه الصور، تتجسّد الصورة المثالية بمعنى من المعاني، صورة نمطية مشبعة بمظاهر الأنوثة، مطبوعة بالمبالغة، وتوحيد المواصفات، وتبسيط السمات المعطاة للمرأة[(672)]: فالنساء أنيقات «بطبيعتهنّ»، رومنسيات، عاطفيات، وهنّ يُحببن بـ «طبعهن» القيام بالتبضّع واتّباع الموضة. وأنا لا أشير بذلك إلى المبالغة في أنوثة «حقيقية»، بل إلى الطابع الطقسي المكثّف لنمط أنثوي قد تمّ ـ بحسب عبارة غوفمان ـ بناؤه أو «طقسنته» هو نفسه من قبل، وهو أمر يلتحق ـ بحسب رأيي ـ بالأفكار التي فصّلتها جوديث بوتلر (Judith Butler)، تلك الأفكار القائلة إنّ: «الهوية الأصلية التي يتأسس «الجندر» انطلاقاً منها هي هوية لا أصل لها»[(673)]. وبطبيعة الحال، فإنّ هذه الصور تبقى محفوظة بعناية كبيرة ولا يتمُّ نشرها، وذلك بحكم ما سبقت الإشارة إليه من ضرورة البقاء في وضعية اللامرئي بالنسبة إلى المرأة.

إنّ المحافظة على هذا الضرب من تقديم الذات في مواجهة الآخرين يستوجب ممارسات خاصة في تشكيل الجسد ـ نظام تخفيف الوزن، رياضة، تقنيّات التجميل، حصص لتصفيف الشعر، وضع عدسات ملوّنة في العينين، أو القيام بعمليات تجميل[(674)] ـ تبنّي ضرب من العلاقة مع الذات. إنّ هذه الممارسات هي في جزء منها ممارسات جديدة، وذلك لأنّ بعض معايير الجمال ـ مثل النحافة[(675)] ـ هي معايير مرتبطة بنمط الحياة الحالي، وبانتشار الماركات العالمية للتجميل، ومرتبطة أيضاً بالكليبات الموسيقيّة والمسلسلات والأفلام وغير ذلك.

إنّ الخطاب الإعلامي، وكذا الفضاءات المُتاح دخولها للنساء في المدينة ـ كقاعات التجميل، ومراكز التسوّق النسائية، ونوادي اللياقة، والمحلات الفاخرة ـ ، تُشجّع النساء على الاهتمام بأنفسهنّ، وهو أمر لا يقتصر على السعودية فحسب. يمكن ربط ذلك بظاهرة عامة تتمثّل في توظيف مصالح التسويق للشعارات التي تمّ تطويرها في البلدان الغربية في الستينيات من القرن الماضي، وهي شعارات تدعو النساء إلى الاهتمام بأنفسهنّ، وإلى أن يكون لهنّ الحق في التفكير بأنفسهنّ، وليس تكريس أنفسهنّ دائماً لخدمة الآخرين وعائلاتهنّ وأزواجهنّ وأبنائهنّ[(676)]. وفي هذا الصدد، فإنّ دخول النساء إلى فضاءات جديدة قد فتح جملة من الفرص للنشاطات التجارية التي تستهدفهنّ. ففي شهر كانون الأول/ديسمبر عام 2008، وفي أثناء المعرض الثالث للمرأة العصرية[(677)] الذي نظّمته سيدة الأعمال السعودية «مها المالك» في قاعة الفصول الأربعة، وهي القاعة الأكثر شهرة في الرياض، عند برج «المملكة»، تمّ تقديم محاضرات (بمقابل) في التدريب المهني والتنمية الشخصية. وقد سُمِح، في البهو الفسيح، بإقامة أكشاك لمراكز الجراحة التجميلية، ولصالونات تصفيف الشعر، ولمؤسّسات القروض الصغرى، ولمعاهد التدريب، تُعرّف بأنفسها للزبونات الإناث، بحكم منع دخول رجال. تسهم هذه الأنشطة التجارية في الترويج لنمطٍ نسائيٍّ عصري مطبوع بعددٍ من السِّمات التي تمسّ كلاً من النشاط المهني وتقديم الذات. كما يقوم «الوليد بن طلال» بالترويج لهذا النمط الأنثوي، وهو أمر تعرّضنا إليه سابقاً.

قد يبدو من الغريب أنّ هذا الأمر من الاهتمام بالذات وبالتجمّل عبر اتّباع ممارسات استهلاكية مختلفة ليس أمراً مُداناً، بل هو على العكس من ذلك تشجعه بضع مؤسسات رسمية، هي نفسها مسؤولة عن تطبيق القواعد الإسلامية. في الفرع الجامعي الخاص بالفتيات، تقوم المقاهي منذ 2006 بتوزيع طعام خفيف عليه ختم العلامة التجارية دايت شوب (Diet Shop) . وقد تم في إدارة الأنشطة الطلابية وضع ملصقة تُعلن عن دورة تدريبية في تقنيات التجميل:

«ما أجمل حركاتك[(678)]! «ستايلـي» جديد اليوم! (يتم استعمال المفردة باللغة الإنكليزية)، هل تريدين أن تكون زينتك طبيعية؟ هل تريدين استعمال إكسسوارات الزينة ومستحضرات التجميل وكأنّكِ خبيرة؟ هل تريدين الظهور بـ «لوك» مختلف كل يوم؟ إذاً، التحقي بدورتنا التدريبية في فن التجميل»[(679)].

في كل سنة، يتمّ تنظيم معرض للتجميل في الفرع الجامعي للفتيات: تقوم الشركات بإقامة أكشاك لبيع إكسسوارات التجميل وتصفيف الشعر والدهون والمجوهرات. وتتباهى بعض أكشاك العرض بمزايا الجراحة التجميلية ـ والحال أنّ بعض العمليات في السعودية تُعتبر محرّمة بحسب

الفقه الإسلامي ـ وبإزالة الشعر بواسطة الليزر. ومن بين ذلك كله نجد كشكاً لأحد البنوك، وآخر لبيع الكتب والأشرطة الدعويّة الإسلامية، وثالث للتطريز الفلسطيني. وعندما أبديت استغرابي من مثل هذا المظهر في الفرع الجامعي للفتيات، لم تفهم الطالبات وجه استغرابي، وشرحن لي ببداهة أنّ الأمر طبيعي، بحكم صعوبة خروجهن للتبضّع.

كيف يمكن تفسير حماسة مماثلة لهذا النمط من الأنثوية الاستهلاكية، بما في ذلك داخل مثل هذه المؤسسات؟ بدءاً، تُمثّل الخصوصية على أساس الجنس شرطاً ضرورياً للترويج لأنوثة استهلاكية من طرف مؤسسات محكومة في قوانينها بالأحكام الإسلامية. فهذه الخصوصية هي التي تسمح للسعوديات بإمضاء يومهنّ من غير حجاب، وذلك خلافاً لسياقات وطنيّة أخرى تعتمد فصلاً أقل بين الجنسين، وحيث تكون النساء المسلمات «الملتزمات» محجّبات خارج منازلهنّ ولا يضعن الزينة. من أجل ذلك، لا يوجد في الرياض انشقاقاً واضحاً بين النساء «الملتزمات» والأخريات في شأن استهلاك الملابس ومستحضرات التجميل. فلا نلاحظ تنمية تصميمات للملابس ذات الطابع الإسلامي الخالص خارج ما ترتديه النساء في الأماكن المختلطة (العباءة على الرأس، والنقاب الذي يحجب العينين)، وذلك على خلاف حالات أخرى تمّت دراستها بإسهاب[(680)]. إنّ «الالتزام الديني» لا يمنع من اتّباع نمط للأنوثة الاستهلاكية.

من النادر أن يتمّ انتقاد النزعة الاستهلاكية من لدن السلطات الدينية. ففتاوى هيئة كبار العلماء التي تُدين خروج النساء إلى مراكز التسوّق من غير داعٍ (وهي فتاوى مذكورة سابقاً)، لا تتعلّق بالمبالغة في الاستهلاك، بل بالتعرّض للاختلاط، وبكون المرأة تقضي وقتها في التبضّع عوض الاهتمام بشؤون عائلتها. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ الداعيات ليس لهنّ خطاب مضادّ بوضوح للنزعة الاستهلاكية، وذلك على الرغم من تقديرهن للتربية (الدينية) ودعوتهنّ النساء إلى عدم إضاعة وقتهنّ في النشاطات العبثية. وفي مطبوعة مخصصة لأفضل الطرق لتمضية عطلة الصيف، تقابل الداعية أسماء الرّويشد بين الأنشطة التي تفتقد هدفاً واضحاً ـ مثل الحضور في حفلات الزواج، كثرة السهر، القيام بأمور غبية (الاستهبال والوناسَة)، ارتياد المقاهي، القيام بالتبضّع، الذهاب إلى مدينة الملاهي، مشاهدة التلفزيون... والأنشطة المفيدة، مثل القيام بدورات تدريبية لتعلّم مهارات جديدة، الذهاب إلى «المراكز الصيفية» التي تنظّمها المؤسسات الدينية، المشاركة في منتديات حول موضوعات محدّدة، تمضية الوقت مع العائلة[(681)]. وهكذا يتمّ اعتبار التبضّع نشاطاً لا غاية له، وتضييعاً للوقت، ولكن من جهة أخرى فإنّه من المفيد القيام بدورات تدريبية، والحال أنّنا نجد من بين مواضيع تلك الدورات التدريبية التي تقترحها المؤسّسات الإسلامية والمراكز الصيفية «تقنيات التجميل». وتقوم الصحافة الأنثوية الإسلامية

بالترويج لذلك النمط: من ذلك أنّ مجلة حياة الموجهة إلى فئة السعوديات «الملتزمات دينياً» تحتوي صفحات «للجمال»، تُقدّم نصائح لاختيار الملابس والتزيّن بطريقة جيدة. وقد نصحت مقالة منشورة في عيد الأضحى القارئات بأن يضعن مساحيق تجميل ذهبية كي يكون العيد «لامعاً» يتلألأ[(682)]. ونجد في الصفحة التالية مقالة تعطي نصائح عملية للتبضّع قصد اختيار أفضل الألوان والأكثر تلاؤماً مع البشرة[(683)]. ويحتوي قسم الرسائل الهاتفية في المجلة على عدة قوائم نشر بمقابل، تقول إحداها «كوني الأجمل»، وهو ما يسمح بتلقّي نصائح يومية في التجميل عبر الرسائل الهاتفية القصيرة[(684)]. وتخصّص مجلة إسلامية أخرى، تتوجّه إلى السعوديات، مقالة لدراسة يابانية أكّدت أنّ التجميل يساعد النساء على الثقة بأنفسهنّ وتأكيد أنوثتهنّ[(685)].

إنّ الترويج لنمط أنثوي استهلاكي لا يُلغي قواعد الحشمة التي سبقت الإشارة إليها: فبالنسبة إلى «الملتزمات دينياً»، ينبغي إخفاء الزينة وتسريحة الشعر والمجوهرات، بصورة تامة في الأماكن المختلطة، كما ينبغي للثياب أن تكون ـ بما فيها داخل الفضاءات الأنثوية ـ فضفاضة تغطي الجسد و«أنثوية». وتورد بعض المقالات حججاً إضافية لمنع بنطلونات «الجينز»: فهي لا تقوم فقط بتقليد الرجال، «والغربيات»، ولا تخفي الأشكال الأنثوية للجسد، بل إنها قد تتسبب أيضاً في العقم[(686)].

محصلة القول، هو أنّ المؤسسات الإسلامية تروّج تقديماً للذات، تكون المرأة فيه أنيقة وأنثوية ومتطوّرة، لكنّ تلك المؤسسات لا تنصح مع ذلك بالتجوّل «من دون هدف» في مراكز التسوّق، كما ترفض النمط الذي يُسمّى في السعودية فري free ، ويتمثّل على سبيل المثال في ترك الوجه من غير نقاب في الأماكن المختلطة، أو في ارتداء بنطلون جينز في الفضاءات النسائية. إنّ نوادي اللياقة ـ وهي قطاع جديد ويشهد نمواً كبيراً ـ هي أيضاً من الأشياء المحظورة، بسبب الموسيقى التي تُبَثُّ داخلها، وغيرها من الممارسات التي تعتبر ممنوعة في الإسلام، كجراحة التجميل ونتف الحاجبين ووصل الشعر[(687)]. وبذلك، يمكن معرفة «الملتزمات دينياً» اللاتي يقمن بصبغ الحاجبين عوض نمصهما. وتقوم بعض النساء الملتزمات دينياً بالربط بين أداء الواجبات الدينية والممارسات التجميلية. ذكرتْ لي إحدى «الملتزمات دينياً»، وتُدعى منى (24 عاماً، وتعمل أستاذة في مدرسة خاصة) أنها تصوم يومين في الأسبوع اتباعاً للسنة ولتخفيض وزنها. ولا يبدو أنّ هذين المنطقين متناقضان بصورة تامة: ففي الحالتين يكون القصد هو التحوّل الذاتي، وبلوغ صورة مثالية للذات ـ نموذج حُدِّد مسبقاً ـ وذلك عبر المجهود الموجّه إلى الذات بطريقة واعية إلى حدّ ما ومتكرر يومياً[(688)].

وقد بيّنت لي بعض المستجوبات الرافضات لخطاب الداعيات، تأويلاتهنّ لهذا الترويج للاستهلاك ولاستعمال تقنيات التجميل من لدن المؤسسات الدينية: يعكس ذلك بحسب رأيهنّ استراتيجية تهدف إلى جذب الجيل الشاب، وذلك بأن تظهر أنّ الالتزام الديني هو شيء آخر غير مجموع الواجبات والممنوعات المرفقة بالتهديد بعذاب جهنم لمن لا يلتزم بها[(689)]. وبحسب رأيهنّ، فإنّ المؤسسات الدينية تسعى بهذه الطريقة إلى قطع الطريق أمام القنوات الفضائية ومواقع الإنترنت التي أثارت حماسة الفتيات المدينيات، وذلك بالاقتراب من خطاباتهنّ قصد استمالتهنّ إليها بطريقة أفضل.

وسواء أكانت استراتيجية أم لا، فإنّ ترويج الأنوثة الاستهلاكية داخل الفضاءات الدينية الأنثويّة يؤثّر في الذوات، فضلاً عن تأثيره في التصنيفات المعلنة للحكم على النساء الأخريات. فبالنسبة إلى «الملتزمات دينياً» ـ مثلما هو الأمر أيضاً بالنسبة إلى غيرهن ـ ينبغي للمرأة أن تحافظ على أنوثتها، وهو ما يستدعي ممارسات خاصة في تشكيل الذات وتقديمها. فأن تهتم بمظهرك وأن ترتدي ثياباً جميلة، وأن تتزين جيداً، هو أمر يتمّ عرضه باعتباره علامة خارجية على التربية، بل علامة على الأخلاقية.

وخلال حوار حول داعية سعودية تعرف انتشاراً متنامياً، بيّنت «شَهْرَة» (مُدرِّسة علوم شرعية في مدرسة ابتدائية، 30 عاماً) إلى أي حدّ «تُصالح بين الالتزام الديني وبين الأناقة»، لأنها أنيقة في ملبسها. كما أشارت كاتبة صَحَويّة معروفة[(690)]، تبلغ 29 عاماً، وتعمل موظّفة في القسم النسائي من وزارة التربية -في أثناء اللقاء بها ـ إلى أنها طالما أنفقت راتبها كله في الاهتمام بمظهرها، ولكنها الآن تنفقه في المشاركة بدورات تدريبية في التنمية الشخصية. وتنبغي الإشارة إلى أنّ ما يجمع بين المجالين هو الالتزام بالاهتمام بالذات، وهو أمر يعكس ضرباً من أشكلة الذات باعتبارها فرداً في المجتمع.

الأنوثة الاستهلاكية كمعيار للانتماء إلى المجموعة

إنّ عملية الإخراج لأنماط الحياة المهنية والاستهلاكية داخل الفضاءات العامة يسهم في تحوّل التراتبية بين الفتيات المدينيات، وفي انبثاق تمايزات جديدة بينهنّ. ولهذا، كان من المهمّ أن نتوقّف عند هذا الإخراج. وعلينا أن نوضّح في لحظة أولى أنّ بيار بورديو (Pierre Bourdieu) في تحليله لتمايز الطبقات عبر أنماط الحياة، لم يقم بتحليل الإخراج العلني لهذه الأنماط. لقد بيّن أنّ الاهتمام المنصبّ على تقديم الذات يرتبط بالطبقة الاجتماعية[(691)]، وقام بوصف ممارسات استهلاكية مشتركة، ولكنّ عمله لم ينظر في إنتاج القيم ونظرة الكل للكل، أي بعبارة أخرى العلاقة بين تقديم الذات في المجال العام والخصوصية[(692)]. ومع ذلك، فإنّه في سياقات الانتشار الحديث للنزعة الاستهلاكية، يبدو التباهي بأنماط الحياة بُعداً مهماً في عملية تملّكها، وهو ما بيّنه جون ـ لوي روكّا (Jean-Louis Rocca) في ما يخصّ الصين المعاصرة[(693)]. وعلينا أن نلاحظ، فضلاً عن ذلك، أنّه إذا كانت سوسيولوجيا بيار بورديو تُبيّن أنّ علاقة النساء بأجسادهنّ هي خاصية من خاصيات أنماط الحياة و«هابيتوس» الطبقة[(694)]، فإنّه يتم النظر إليهنّ باعتبارهنّ أشياء ومصدراً لرأسمال رمزي بالنسبة إلى رجال محيطهنّ، أكثر مما يُنظر إليهنّ باعتبارهنّ ذواتاً يجمعن رأسمال[(695)]. ولكنّ مثل هذا التأويل ـ في حالة الفتيات المدينيات بالرياض ـ إشكاليٌّ لدرجةِ أنّ النساء يكنّ محجوبات في حضور رجال عائلاتهنّ.

ومن ثَمّ، كيف يُعبَّرُ عن الدخول إلى الفضاءات العامة، وعن تقديم الذات وإنتاج تمايزات جديدة بين مجموعة الأقران؟ إذ بحكم غياب عمق تاريخي للتماهي مع الطبقات، وبحكم التحوّلات الاقتصادية السريعة، فإنّ عمليات إعطاء الذات أسلوباً علنياً لا تقوم فقط بالإشارة إلى الانقسامات الموجودة من قبلُ، والتعبير عنها وذلك عن طريق ظواهر تمييزية بين الطبقات الاجتماعية، كما تسهم كذلك في انبثاق تراتبيّات وتصنيفات جديدة بين السعوديات.

من الذهب إلى العلامات التجارية

إنّ تعميم الاستهلاك للعلامات الغربية في الثياب ومستحضرات التجميل أمر حديث[(696)]. وإذا كانت هذه الدينامية تخدم، من غير شكٍّ، مصلحة الشركات الأجنبية التي تجني أرباحاً في السعودية، فإنّ ذلك لا يعني أن نستنتج «تغريباً» لثقافة الاستهلاك السعودية؛ هي ثقافة استهلاكية وطنية، وقع تشكيلها عبر هذه الممارسات[(697)]. وبعبارة أخرى، ففي التشكيل الحضري السعودي، يكون لإكسسوارات التجميل وللملابس «حياة اجتماعية»[(698)] محلّية. فعلى سبيل المثال، تأخذ طرق اللباس التي يُطلق عليها «فري» (free) ـ بحسب العبارة المستعملة من المستجوبات ـ، معنى خاصاً في سياق مدينة الرياض، على الرغم من أنّ تملّك

عناصر أجنبية والرغبة في الظهور بمظهر «الكوسموبوليتية»، على الأقل في مستوى استعمال المفردات الإنكليزية.

بيّن الفصل الأوّل كيف تمّ النظر إلى الخصوصية على أساس جنسي باعتبارها امتيازاً للنساء السعوديات في سياق السبعينيات والثمانينيات، من صَحْوة إسلامية وارتفاع كبير للمداخيل النفطية. كانت الأنوثة يومها مؤسَّسَة على النقاء، وعلى الفضيلة الأخلاقية، وعدم مواجهة الرجال، وأن يكنّ محميات من الأعمال المعتبَرة مهينة للمرأة (وذلك على عكس الخادمات الأجنبيات والسعوديات الأكثر فقراً)، وهي خاصيات تقوم على الرفاه المادي بصورة أو بأخرى. ويبقى ذلك مظهراً مهماً في الأنثويات الاستهلاكية اليوم، ولكن بطريقة غير مباشرة. لم يبقَ الهدف هو استعراض مظاهر الثراء فقط، بل امتلاك «ستايل» (وهي مفردة إنكليزية مستعملة من المستجوبات). فالأمر يتعلّق بتقديم الذات كما نرى في الموضة، «عصرية»، عالمية، إظهار التحكّم في أحدث الاتجاهات، ومعرفة العلامات التجارية الإيطالية والبريطانية والفرنسية التي تكاثرت في المدن مع تنامي محلات التسوّق واستعمالها.

إنّ معيار الأنثوية الاستهلاكية و«الكوسموبوليتية» ذاك، وهو يميّز منذ القديم بعضَ النخب، مُجسّد اليوم في بعض السعوديات ذات الدخل المتفاوت: فكثيرات منهن لسن ثريات، ولا يمتلكن القدرة على السفر إلى الخارج، لأسباب مادية أو لأنّ محيطهنّ لا يسمح لهنّ بالسفر. وفي أثناء حوار دار بين أشواق (طالبة في اختصاص السكرتارية بمعهد الإدارة، 20 سنة) وصديقات لها، وهنّ طالبات أيضاً، تتراوح دخولهن بين المتوسطة والعليا، أشارت إحداهن إلى قرب افتتاح سلسلة سيفورا (Sephora) لمعرض في مركز التسوّق الجديد «حياة مول»، وقد أظهرت فرحها، مؤكّدةً أنّ هذه العلامة التجارية لا توجد إلا في باريس؛ والحال أنّ هذه المستجوبة لم تزرْ باريس، ولم تغادر البلاد أصلاً. وفضلاً عن ذلك، فإنّ صديقاتها كلهنّ كنّ على علم مسبق بما يعتبرهنّ حدثاً؛ وبحكم أنني كنت مستغربة قليلاً من أمرهنّ، فقد سألتهنّ عن كيفية سماعهنّ بالأمر، عندها أخبرنني أنهنّ قد علمن بوجود هذه الماركة التجارية عن طريق زميلات لهنّ في الجامعة قمن بإطلاعهنّ بعد عودتهنّ من باريس على ما اقتنينه منها. يدل هذا الحوار على الاهتمام الذي تلقاهُ الماركة التجارية الأجنبية، والتي نستطيع أن نجد أغلبها في الرياض. وفي هذا الصدد، فإنّ التداول الحرّ نسبياً للسلع يتباين مع استحالة تنقّل كثيرات من الفتيات السعوديات. فشراء حقيبة من نوع فويتو (Vuitton) في الرياض، والحلم بساحة الإليزيه هو أسهل من الحصول على إذنٍ من الولي الشرعي وعلى التأشيرة والمبلغ اللازم لشراء تذكرة سفر إلى باريس.

إنّ الاهتمام الموجّه إلى المظهر وإلى تجسيد الأنوثة الاستهلاكية يعملان على إدخال تمايزات لا تتطابق بصورة كلّية مع مستوى الدخل، على الرغم من أنّ القول إنّنا اشترينا هذا الفستان من «ميلانو» لا من «الفيصلية» يبقى أكثر اعتبارية. أسهم تركيز كثير من الماركات التجارية في الرياض في رهانات تقديم السعوديات في أعين نظيراتهنّ. أصبح الوصول إلى الماركات الأجنبية في زماننا هذا أيسر بكثير من ذي قبل، على الرغم من أنّ أسعارها تبقى مرتفعة مقارنة بمتوسّط دخل السعوديين.

تقوم النزعة الاستهلاكية بتحويل لعبة التباهي التي لا تبدو جديدة بصورة كلّية، على الأقلّ بالنسبة إلى بعض المجموعات. قامت سلوى الخطيب بوصف كيف أنّ البدويات المستقرّات اللاتي كنّ موضوع عملها في الثمانينيات من القرن الماضي، كنّ يستعرضن ذهبهنّ «حتى إن كنّ في حالة عوز، وذلك لأنّ الذهب يرمز إلى مكانتهن الاجتماعية، وهو أيضاً ضمانتهن للمستقبل»[(699)]. إنّ النزعة الاستهلاكية الحالية تتراكب على أعراف بعض المجموعات. يوجد اليوم في الرياض، في أثناء التجمعات العائلية ـ مثل حفلات الزفاف والأعياد ـ نوع من المحاكاة في ما يخصّ عرض الثروة المادية. فمن جهة الرجال الذين حرّمت عليهم الشريعة لبس الذهب، يمرّ التمايز عبر السيارة ونوع الهاتف أكثر مما يظهر من خلال اللباس. أمّا من جهة النساء، فإنّ بعضهنّ يلبسن الذهب، خاصةً ذاك الذي حصلن عليه بمناسبة الزواج، على الرغم من أنّ هذه العادات صارت مرفوضة من لدن كثيرات. وتكون فساتين الضيفات التي تمّت خياطتها للمناسبة على مقاساتهنّ موضوعات لمحادثات جانبية. كثيراً ما كنتُ أسمع تعليقات حول أثمان تلك الفساتين وألوانها وأناقتها. وفي الطبقات الأكثر ثراءً، يتمّ إظهار الغنى والذوق المرهف عبر علامات تجارية فاخرة.

وبالإضافة إلى التقدير الذي نحصل عليه من تقديم الذات بتلك الطريقة، فإنّ استعراض الرخاء يمكن أن يُشكّل استراتيجية طويلة المدى. ذكرت لي أم محمد التي سبق ذكرها، وهي تنتمي إلى أسرة حضرية ثرية جداً، أنّ ابنتها التلميذة تستطيع أن تلبس بطريقة بسيطة في سائر الأيام، ولكن عليها في أثناء حفلات الزفاف والاحتفالات العائلية وغيرها من «المناسبات الاجتماعية» أن تكون ملابسها على الأقل من علامة شانيل (Chanel) . كان ذلك بالنسبة إليها «استثماراً للمستقبل»، يسمح لابنتها أن تحيا في وضعية مريحة طوال حياتها، وذلك بالزواج من رجل شديد الثراء. بالنسبة إلى العائلات التي لها مثل هذا الدخل، فقد أصبحت الماركات التجارية الفاخرة، كما الذهب، تُلبَسُ كما الحُليّ، علامة لاستعراض الثراء، إلى جانب علامات أخرى مثل المدرسة

الخاصة التي يتمّ تسجيل البنت فيها، والسيارة التي تتنقّل بها، أو القاعات التي يختارها أفراد العائلة لإحياء حفلات الزفاف بها[(700)].

ولكنّ استعمال إكسسوارات من ماركات فاخرة لا ينحصر فقط في عملية «استثمار للمستقبل»؛ فهو أمر مهمّ للمتزوّجات كما للعازبات، لأنه علامة على الثراء وعلى «المعاصرة» أيضاً[(701)]. فالتميّز والقدرة على اتباع الموضة يقدَّران في ما بين النساء، تماماً كالإدلاء بمستوى الدخل المرتفع. ففي الحياة اليومية، في فضاءات العمل أو في الفرع الجامعي، لا تسعى الفتيات المدينيات إلى إظهار مستوى دخولهنّ قبل كل شيء ـ فهنّ نادراً مثلاً ما يضعن الحليّ ـ ، ولكنهنّ يسْعَينَ إلى إدماج أسلوبٍ ما في أن يكنّ إناثاً و«عصريات». ولتحقيق هذه الغاية، تقوم الفتيات بشراء كثير من الألبسة والإكسسوارات الرخيصة خلال فترة التخفيضات، حيث يتمّ بيع بعض القطع بأقل من 70 بالمئة و80 بالمئة من ثمنها الأصلي.

يوجد اختلاف جوهري بين الذهب الذي يحافظ على قيمته، وبين الملابس التي تتبع الموضة وتفقد قيمتها بسرعة. يمثّل الزواج بالنسبة إلى الفتيات المدينيات اليوم مناسبة للاستهلاك. فالمَهر يُصرف عامةً في إطار تكوين «جهاز العروس»، وهي فرصة لأن نجوب مراكز التسوّق حاملينَ كمية معتبرة من المال المخصص للإنفاق خلال بضعة أسابيع[(702)]. تقوم كثيرات من الفتيات السعوديات بتجديد كامل لثيابهنّ، ويشترين ألبسةً فاخرة لم يكنّ يستطعن شراءَها في العادة، والحال أنّ المهر كان في ما مضى يُحتفظ به، ويكون أحياناً من الذهب، كنَوْعٍ من ضمانٍ في حالة الطلاق، اللهمّ إلا في الحالات التي يستولي فيها أبو العروس عليه[(703)]. وفي زماننا هذا، فإنّ جزءاً فقط من المهر يُصرف في اقتناء الذهب، وهو ما يسمح للزوجة بأن يكون لها بعض المال في حال الطلاق، بينما يتمّ صرف ما تبقّى في إعداد «الجهاز». وفي صورة ما إذا طلبت الزوجة الطلاق، فإنّ الشرط الذي يضعه القاضي غالباً هو أن تقوم بردّ المهر أو جزء منه إلى الزوج، وهو أمر لن يمرّ من دون التسبّب في مشاكل: فخلافاً للذهب والحليّ، فملابس الموضة لا يمكن إعادة بيعها. نحن هنا أمام أحد النتائج الإشكالية لانتشار النزعة الاستهلاكية بين الفتيات المدينيات.

الاستهلاك كلازمة للعمل الوظيفي

في الفرع الجامعي، تصبح الانتهاكات المتتالية للقواعد الرسمية عبر تقديم الذات معاييرَ تسمحُ بالانتماء إلى فئة من الفتيات المدينيات (الفصل السابع). وبعد ذلك، أي بعد انتهاء الدراسة، يُوجد العمل الوظيفي في الفضاءات النسائية الحاجة إلى الملابس ويقوم بتشريعها. في الجمعية (أ)، تتم الإشارة إلى الاهتمام الموجّه إلى المظهر والتنافس بين الزميلات في شأن «الستايل» والموضة،

من طرف كثيرات من العاملات، كعنصرين مستحبّين في عملهنّ، وذلك بحكم أنّ مبنى الجمعية مخصّص للنساء فقط وممنوع على الرجال. وقد بينت لي سكرتيرة تبلغ من العمر 24 عاماً، وتتحدر من عائلة ميسورة، أنها ترفض العمل في أماكن مختلطة، لأنها ستكون مضطرة إلى وضع العباءة، بينما يُمثّل اتباع الموضة في اللباس والتزيّن جزءاً من «مُتَعِها» في العمل.

من جهتها، تؤكّد رنا، (27 عاماً، مرشدة اجتماعية، متزوجة وتتحدر هي الأخرى من عائلة ميسورة) ما يأتي:

«في الأحوال كلها، فأنا لا أحب الأماكن المختلطة. هنا، الأمر غير مستحب، لأنّ الرجال لا يعرفون كيف يتعاملون معنا (قالتها بالإنكليزية « how to deal with us »). من الممكن أن يختلف الأمر بعد عشر سنوات. أنا أحب هذا المكان، لأنه مخصص للفتيات من دون غيرهن، ونحن جميعاً أتراب، نستطيع أن نلبس بالطريقة التي تعجبنا وأن نضع مستحضرات التجميل وتصفيف شعورنا. هناك، لا نستطيع فعل أي شيء، ويكون العمل قاسياً (قالتها بالإنكليزية « tough ») وعلينا أن نضع العباءة طوال الوقت».

تبحث المستجوبات عن الأنثوية الحميمية (l'entre-soi fminin) في هذا الإخراج، وفي هذا التنميق للذات في مواجهة أنظار الآخرين، خلافاً للسلوك المتحفّظ الذي ينبغي لهن اتباعه في الأماكن المختلطة.

بالنسبة إلى بعض المستجوبات غير المتزوّجات، والمنتميات إلى عائلات ميسورة ويُقِمْن في منازل أوليائهنّ الذين ينفقون عليهن، تقع الإشارة إلى شراء الملابس وأدوات التجميل والإكسسوارات باعتبارها تحتلُّ المرتبة الأولى في مراتب إنفاق الراتب. إذ ليس لهؤلاء المستجوبات التزامات عائلية أو أطفال في كفالتهنّ. هنّ لا يسهمن أو يسهمن بالقليل في مصاريف المنزل الأبوي: وتصرّ بعض المستجوبات على دفع ثمن استهلاك الكهرباء أو بضائع استهلاكية مخصصة للاستعمال العائلي، قصد التعبير عن اعترافهنّ بالجميل لأهلهنّ، «مقابل ما قاموا به من أمر تربيتي»، كما تقول جواهر (موظفة في إحدى الجمعيات الخيرية، 27 عاماً) وهي عزباء تسكن مع والديها. إن الإسهام في الإنفاق على منزل العائلة يساعد بلا شكٍّ في إثبات نضجهنّ أمام أفراد العائلة؛ ولكنّ المستجوبات نادراً ما يُشرن إلى ذلك، مؤكّدين بصورة أكبر ألا أحد يفرض عليهن القيام بذلك، وهي أيضاً طريقة للإشارة، من جهة أولى ، إلى الطابع الإيجابي للتنظيم الأسري في السعودية (أمام باحثة أجنبية)، وللإشارة، من جهة ثانية ، إلى المكانة المحترمة لعائلاتهنّ. نسبة مهمة تشتري ماركات تجارية فاخرة، مقارنةً بالعاملات غير المتزوجات والقاطنات مع عائلاتهن في اليابان[(704)]. تذكر هديل، وهي موظفة في

بنك[(705)]، ويبلغ راتبها 7000 ريال شهرياً (حوالى 1400 يورو)، وبنوع من المبالغة، أنّه لغلاء المعيشة، يتم الاكتفاء بحفلة واحدة (يفصل فيها بين الرجال والنساء) «أقوم بتصفيف شعري والتزين وشراء ملابس، لأجد أنني قد أنفقت كل نقودي». تصف فرح، وهي شابة تحمل شهادة وبصدد البحث عن عمل، 22 عاماً، الطريقة التي ستنفق بها راتبها في المستقبل:

«سيسهم والداي في شراء ما سأحتاج إليه من الملابس وغيرها، ولكنني سأقوم بشراء ما زاد عن الحاجة، كأن أشتري أربعَ حقائب يدٍ عوضَ حقيبة واحدة». إنّ الاستهلاك هنا يلازم العمل الوظيفي، وهو ما يمثّل اختلافاً مهماً بالمقارنة مع الأنثوية القائمة على خطاب الخصوصية السعودية، حيث كان راتب الزوج هو ما يسمح للزوجة بالاستهلاك، تبعاً للصورة التقليدية التي تُقابِل «الرجل المنتج» بـ «المرأة المستهلِكة»[(706)]. يمكن هذه الطريقة في إنفاق الراتب أن تكون موضوع انتقاد. وفي أثناء حوار تمّ في شهر آذار/مارس من 2007، ذكرت أمّ إحدى المستجوبات بنبرة ناقدة، كيف اشترت ابنة أخيها حقيبة يدٍ بـ 5.000 ريال (حوالى 1000 يورو). لقد كانت، على وجه التحديد، مصدومة من كون ابنة أخيها أنفقت ذلك المبلغ الهائل لشراء حقيبة يد، بينما توجد حقائب مشابهة ثمنها أقل بكثير. من الأفضل بالنسبة إليها شراء الذهب والحلي الذي يمكن أن يباع في حال الحاجة إليه، وهي بذلك تشير إلى ممارسات عرفية ترتبط بالادخار أكثر من ارتباطها بالاستهلاك. كانت ابنة أخيها سارة موظفة وسيطة في أحد البنوك. وقد التحقت بالبنك بعد زواجٍ عابرٍ لم يعدْ أحد من أفراد العائلة يتحدّث عنه، وهي الآن تقوم بالإشراف على موظفات عديدات بحكم تدرّجها الوظيفي. تسكن سارة البالغة من العمر 29 عاماً في منزل أبويها، وليس لديها سبب للإنفاق على مأكلها أو مسكنها، وعلى الرغم من ذلك فهي ترتدي دائماً الماركات التجارية الباهظة، وهو ما يصدم عمتها التي تعيش وضعاً مادياً أكثر تواضعاً. ومع ذلك، فإنّ العائلة النووية لسارة، وهي تمتلك منزلها الخاص وليست في وضع حاجة، لا تستطيع التدخل في شأن طريقة صرفها لراتبها. فسارة، في هذا المجال، متحررة من القيود العائلية، وهو أمر لا يمنع تعرضها لضغوط في مجالات أخرى. إنّ هذه الوضعية لا يمكن أن تكون وضعية الابن، الذي سوف يُلام على عدم مساعدة والديه وأخواته، أو يُلام على عدم الادّخار ليستطيع الزواج يوماً. إنّ «حقّ» السعوديات في إنفاق أموالهنّ كما يردن، هو من بين الحجج المعتمدة لدن النساء الصَّحَويَّات عندما يُناقشن «مناصرات التغريب»[(707)]. الانتماء والإقصاء

إنّ تقديم الذات، وهو ما يمكن تحسينه بصورة كبيرة بفضل الراتب، يسمح بالتفاوض على الموقع في هذا المجتمع النسائي المهني الجديد، وبتأكيد الذات كفتاة مدينية «حداثية»، منسجمة مع زمنها (عصرية)، ومتبعة لمعايير استهلاكية معينة. تأتي أغلب العاملات في الجمعية (أ) وهنّ يلبسن

بنطلونات «جينز». وهذا اللباس يرمز في السعودية إلى عدم التقيد بالرسميات، ولكنه يرمز أيضاً إلى «انفتاح الذهن»، بحكم أنّه ممنوع في العائلات المحافظة وفي المؤسسات وفي الجامعات العامة والمدارس والمؤسسات الدينية[(708)]. كما تتمّ مصاحبة تلك الملابس بتسريحات شعر متأنّقة: تذهب بعض المستجوبات كل أسبوع إلى صالونات الحلاقة، ويقمن بتغيير «الستايل» دورياً.

تُميّز أنماط تقديم الذات بين الموظفات وبين المستفيدين من خدمات الجمعية. داخل الجمعية (أ)، تدخل الموظفات في علاقات مع أمهات الأطفال الذين تتولى الجمعية رعايتهم، وذلك لمدّهن بنصائح والاطّلاع على مداخيل الأسرة واحتياجاتها. وتقوم المرشدات الاجتماعيات والمدرّسات بزيارة الأمهات في منازلهنّ، وقد رافقتُهنّ مرات كثيرة في أثناء ذلك. وفي أثناء وضعيات التفاعل هذه بين الفتيات المدينيات المحترفات وبين الأمهات المنتميات إلى عائلات فقيرة، يتمّ التعبير عن التفاوت في المكانة وتقويتها عبر تقديم الذات وطرائق الكلام وغير ذلك. نحن هنا أمام فتيات هنّ محترفات في وضعية هيمنة، وذلك على الرغم من أنهنّ صغيرات في السنّ، وكذلك على الرغم من وضعية العزوبية أو الطلاق من دون أطفال لبعضهنّ. في منازل المستفيدات من خدمات الجمعية، تحافظ الموظفات على عباءاتهن ـ وهي في الغالب عباءات تتبع الموضة ومطرّزة ـ ليظهرن بذلك أنّ مرورهن سيكون عابراً، بينما تستقبلهنّ ربات البيوت في ثياب واسعة. وبينما تسعى ربات المنازل بصورة عامة إلى إظهار كرمهن بتقديم القهوة والشاي، تحاول الموظفات أن يحصرن عملية التفاعل في زيارة عمل، وذلك برفض التناول من المشروبات المقدّمة، أو بأن يتناولن منها أقلّ ما يمكن خشية حمل سلوكهنّ على معنى الإهانة لمضيفاتهنّ. تطلب الموظفات أن يطّلعن على المنزل كله، وهو أمر لا يمكن القيام به عادةً بحكم أنّ الأغراب عن العائلة لا يُسمح لهم إلا بدخول قاعة الاستقبال (المجلس)، اللهم إلا أصدقاء العائلة من زمن طويل. يكون هدف هذه الزيارة هو تقويم احتياجات العائلة. خلال اللقاء تتمُّ مناداة الموظفة باسمها مسبوقاً بكلمة «أبلة» التي يستعملها الأطفال في العادة لمناداة معلماتهنّ، بينما تتمّ مناداة الأمّ باسم الابن الذي تمّ التكفل به من لدن الجمعية، أي «أم فلان»[(709)]. وبالإضافة إلى التمايز عبر المظهر والملابس، فذلك يُغذّي الانطباع بأنّ الموظفات هنّ فتيات عازبات يُعرّفن أنفسهن قبل كل شيء عن طريق وضعهنّ المهني، حتى وإن كان بعضهن متزوّجات ولهنّ أطفال، بينما يتم النظر إلى المستفيدات من خدمات الجمعية باعتبارهن أمّهات. ولكنّ عملية التصنيف تلك ليست أمراً حتمياً بالنظر إلى وضعيات التفاعل بين المستجوبات العاملات في أماكن مختلطة وبين زملائهنّ، لأنها تعيدهنّ إلى وضعية «الفتيات السعوديات» أكثر مما

تعيد إليهنّ وضعيتهن المهنية. وفضلاً عن ذلك، فإنّ المستفيدات من خدمات الجمعية لا يمتلكن معلومات تخص العاملات في المؤسسة، مثل لقبهنّ العائلي. كانت إحدى العاملات اللاتي يأتين لزيارة المستفيدات من خدمات الجمعية أميرةً تنتمي إلى آل سعود، وهو أمر كانت محاوِراتها يجهلنه.

تأتي أمهات الأطفال من حين لآخر إلى الجمعية لمقابلة المدرسات والمرشدات الاجتماعيات. وتكون هذه الوضعية مطبوعة بالتعارض بين موظفات شابات يرتدين الجينز والقمصان والأحذية الرياضية، وبين أمهات الأطفال اللاتي يتمّ استقبالهن في الجمعية. تقوم الأمهات داخل الجمعية بنزع النقاب أو البرقع، ويضعن عباءاتهن على أكتافهنّ بطريقة تجعلها لا تغطّي شعورهنّ، وذلك لأنّ الرجال ممنوعون من الدخول إلى ذلك المكان. يظهر على أمهات الأطفال علامات تنبئ بمعدل دخل متدنٍّ، فملابسهنّ لا تأتي من مراكز التسوّق، بل من «الأسواق الشعبية»، حيث تباع الفساتين الفضفاضة المصنوعة في الصين وباكستان وسوريا ومصر[(710)]. وبينما يُعتبر «الجينز» غالباً لِباساً غير لائق، خاصةً في مكان عمل تكون فيه الموظفات معرّضات لتفاعلات عديدة مع الأغراب، فإنّ أمهات الأطفال، وهنّ في وضعية طلب، لا يستطعن التعبير عن أحكام تخصّ ملابس الموظّفات.

تُظهر أقوال إحدى المرشدات الاجتماعيات، «رنا» البالغة من العمر 27 عاماً، كيف يمكن تعزيز الاختلافات في وضعيات التفاعل بين امرأتين تنتميان إلى طبقتين مختلفتين، وذلك من خلال وصفها لعائلات المنتفعات بخدمة الجمعية:

«إنها عائلات فقيرة جداً، وتحتاج إلى أشياء كثيرة، يكون في العائلة 12 أو 13 طفلاً، ليس لهم ما يأكلون، والزوج خارج البيت دائماً ولا عمل له. من الجيد رؤية ثقافات أخرى. وعندما رأيت منازلهم وعائلاتهم... لم أكن أعلم أنه يوجد مثل هذه الأشياء في الرياض. إنّ هذا يعلمني كيف أدير الوضع مهما كان عمر الأمّ وحجم المشاكل. إنه أمر يجعلني أعي قيمة حياتي، وبالحظ الذي توافر لي. منازلهم من طين، وهي قديمة جداً، ولا يوجد فيها إلا حمام واحد لعشرة أطفال، لا يوجد لديهم طعام، وقد أخبرتني الأم أنها لا تعرف مذاق اللحم. كان المطر يتسرّب عبر سقف المنزل. نحن هنا في جنوب الرياض، وغالب العائلات التي تسكن هنا قدمت من الجنوب، أو هم من البدو. المرأة هنا لا تستطيع الاهتمام بنفسها، فكيف لها أن تهتم بالأطفال. ورواتبهم منخفضة جداً، كأن تكون 1000 ريال (حوالى 200 يورو) شهرياً للرجل الذي يشتغل حارساً، و1000 ريال للمرأة التي تشتغل خادمة في المنازل. هما لا يملكان سيارة خاصة. ونحن ننظر في احتياجاتهما، ونقترح عليهما ـ مثلاً ـ إدخال التكييف، وأحياناً ندفع أجرة سائق التاكسي الذي يأتي لحمل الطفل.

ـ سؤال: كيف هي علاقاتك بأمهات الأطفال؟

ـ لنا علاقات طيبة؛ هنّ يخبرننا بكل شيء. أعرف ما هي الأمور التي تشغل المرأة. وأتحدث معهنّ بلهجة البدو، لا أضع الحُليّ ولا أتجمّل. لا أريد أن يكون هناك حاجز بيني وبينها. لا أريدها أن تشعر أنني هنا (وأشارت إلى الأعلى) وأنها هناك (وأشارت إلى الأسفل)».

تلحّ رنا على الفجوة التي تفصل بينها وبين الأسر المستفيدة من خدمة الجمعية إلى درجة تعيينهم بأنهم ينتمون إلى «ثقافات أخرى». من المحتمل جداً أنّ رنا تبالغ في حجم العَوَز، وفي عدد أطفال الأسر المستفيدة من الجمعية. ونظراً إلى انتمائها إلى عائلة مستقرّة ومرفهة جداً؛ بحكم أنّ جدّها عمل في مزارع الملك فهد، فإنها تميل إلى ربط الغيرية والفقر بالبُعد البدوي ـ تقول إنها «تتكلم بلهجة البدو»[(711)] ـ والحال أنّ المستفيدين من ذوي الأصول الجنوبية نادراً ما كانوا من البدو. إنّ تصرفها المتعالي نسبياً تجاه المستفيدات من خدمة الجمعية، يؤشّر على الهوّة التي تفصل بينهما واقعياً، على الرغم من أنّ النوايا الحسنة موجودة، وعلى الرغم من أنّ اختيارها مواجهة مثل هذه الوضعيات عبر الزيارات إلى المنازل له مردود سلبي عليها: فالنظرة إلى هذا النشاط سلبية[(712)]. وبينما تشعر بعض العاملات في الجمعية أنهنّ يلبسن بطريقة بسيطة بحكم ارتدائهن لبنطلونات من «الجينز» وقمصان رياضية «من دون حليّ»، فإنّ هذه الملابس تمثّل الرموز الأكثر وضوحاً لاختلافهنّ تجاه المستفيدات من خدمة الجمعية، اللاتي لا يتبنّين أبداً طريقة مماثلة في تقديم أنفسهن، طريقة يعتبرنها قليلة الحياء. ويسهم هذا النمط من التفاعل في تعزيز التمايز بين الفتيات المدينيات وفئات أخرى من النساء.

تظهر قصة نوف، شابة قضت بضعة أسابيع في الجمعية (أ)، الطريقة التي تشعر بها بعض المستجوبات بأنّهن مقصيات من مجموعات الأقران، ويتأوّلن إمكانية الانتماء إلى المجموعة باعتبارها نتيجة لمظهرهنّ. خلال فترة الاختبار بهدف توظيفها للعمل كسكرتيرة في الفترة التي بدأتُ فيها بحثي داخل الجمعية الخيرية، في شهر تشرين الثاني/نوفمبر سنة 2006، كانت نوف تؤمن أن طردها كان نتيجةً لعدم استجابتها لـ «ستايل» العاملات في الجمعية. وكانت نوف تعني بهذه الكلمة على وجه التحديد «الستايل» المرتبط بالملابس وبالمظهر. يبدو من المفيد العودة إلى مسارها بحسب روايتها له، وإلى تأويلها الخاص لفشلها المهني.

تمّ إجراء الحوار الأوّل مع نوف داخل الجمعية الخيرية في الوقت الذي كانت فيه تحت الاختبار. تتحدر نوف البالغة من العمر 29 عاماً من عائلة متواضعة تنتمي إلى قبيلة بدويّة كبيرة. وبحكم طلاقها، فهي تقطن عند أبويها بصحبة أخواتها وإخوانها في الحيّ السكني «الروضة» الواقع شرقي الرياض. أبوها عسكري متقاعد، أمّا أمها فلم تعمل البتّة، وتعدّ أسرتها 11 شخصاً. بعد

انتهاء تعليمها الثانوي اشتغلت نوف عاملة استقبال في مستوصف خاص لمدة أربعة أشهر، كانت تحاول فيها الانتساب إلى الجامعة، وهو ما لم يتيسّر بحكم التدنّي الكبير لعلاماتها في شهادة التعليم الثانوي. ثم اشتغلت سكرتيرة لمدة ثلاث سنوات في إحدى المستشفيات. وغادرت العمل عند زواجها: على الرغم من الاتفاق المبدئي قبل الزواج، فقد منعها زوجها من العمل في المستشفى، لأنه مكان مختلط، على الرغم من أن المكتب لا يضمّ غير النساء. ولأنها كانت في موقف الاختيار بين الزواج والنشاط المهني، فقد اضطرت نوف إلى الاستقالة من عملها وملازمة البيت. وبعد أن رُزقت بطفل شرعت في البحث عن عمل جديد، وهي مهمة صعبة بحكم إصرار زوجها على رفض عملها في المستشفى، والحال أنه لا خبرة لها إلا في هذا المجال. وقد عجزت عن العثور على شغلٍ، وأرجعت ذلك لعدم امتلاكها شهادة جامعية. بعد عام ونصف من الزواج انفصلت نوف عن زوجها بالطلاق وبالتراضي بحسب أقوالها. عادت إلى السكن مع عائلتها، وبعد عام ونصف من البحث وجدت هذا العمل في الجمعية الخيرية. وقد وضّحت أنها لا تستطيع العودة إلى العمل في المستشفى ـ المكان المختلط ـ لكونها امرأة مطلّقة، وخوفاً على «سمعتها»، لأنّ «المجتمع» يحمل فكرة «متخلّفة» نسبياً عن المستشفى. تضع نوف كثيراً من الأمل في هذا العمل لتخليصها من حالة الضجر في منزل العائلة. وهي تستطيع بفضل راتبها أن تقوم بمساعدة والديها بعد دفع أجرة السائق، فـ نوف لا تنتمي إلى المستجوبات اللاتي لا واجبات عائلية عليهن، واللاتي يستطعن إنفاق رواتبهنّ في الاهتمام بمظهرهنّ. وهي تطمع أساساً في ادخار بعض المال لمواصلة دراستها. وتنوي القيام بدورات في اللغة الإنكليزية في مراكز خاصة، وقد تقوم في الأيام المقبلة بإنجاز مشروع للاستجمام والترفيه يكون خاصاً بالنساء، ويحتوي على مقهى وقاعة تجميل وورشة للخياطة ومحلات[(713)]. وفي أثناء اللقاء الأوّل، حدثتني نوف بنبرة المُسارّة؛ وقد أرجعتُ ذلك إلى كونها لا تزال تشعر بالغُربة وسط مجموعة العاملات في الجمعية، كانت مسرورة بأن تبثّ سرّها إلى شخص غريب هو الآخر عن المجموعة. وبالفعل، فقد كانت تعيش ضغطاً خلال فترة الاختبار في الجمعية؛ وقد قالت لي: «إنهم (إنهنّ)[(714)] يراقبونك مراقبة لصيقة، بطريقة ميكروسكوبية». وقد ربطت بيننا علاقة تتجاوز الاستجواب: فقد دعتني إلى حضور «زفاف أحد الجيران» الذي تمّ في الأسبوع التالي، وهي لم تستطع في النهاية حضوره. فقد تمّ إلغاء الدعوة، وهو أمر شائع جداً.

في الأسبوع التالي، وبينما كانت العاملات في الجمعية مجتمعات حول قالب حلوى لإحياء عيد ميلاد إحداهن ـ ونحن هنا أيضاً أمام علامة على «الانفتاح»، بحكم أنّ هيئة كبار العلماء قد ندّدت بإحياء أعياد الميلاد، لأنها «تقليد للغرب»[(715)] ـ، علمتْ نوف أنها لن تُقبل للعمل في

الجمعية. وقد شعرت بأنها ضحية للظلم، وبأنّ عدم توظيفها راجع إلى عداوة شخصية تحملها لها رئيستها المباشرة في العمل. لقد كانت محبَطَة، لأنها أمضت أكثر من عام في البحث عن عمل، ولأنها محتاجة إلى المال. منذ ذلك الوقت لم تعد إلى الجمعية، لكنني كنت أذهب لزيارتها من حين لآخر في منزل والديها، وكنا نتبادل المكالمات الهاتفية بصورة منتظمة.

حافظتْ نوف على العلاقة مع واحدة فقط من العاملات، لأنّها تحمل ـ بحسب قولها ـ «الخلفية نفسها». فهي تتحدر من قبيلة بدوية كبيرة، وقد عملت هي أيضاً في مستشفى لسنوات عديدة قبل المجيء إلى الجمعيّة الخيرية، ولكنّ وضعية عائلتها المادية أفضل من وضعية عائلة نوف. وهما تتفقان على أن الجوَّ في الجمعية «غريب»، وعلى أنه قد يكون من الأيسر العمل في مكان مختلط. وقد أعدنا الحديث في الموضوع عدة مرات، كانت فيها نوف تذكر أنّها لم تُقبل بسبب مظهرها، «ستايل»، لأنّها لم تكن بصورة كافية. وفسّرت لي أنها ترتدي ثياباً تحترم قواعد الاحتشام، لأنها اعتادت ذلك في المستشفى. وقد أعادت على مسامعي كلام صديقتها العاملة في الجمعية، ومفاده: أن السكرتيرة التي وُظِّفَت مكانها لم تكن أكثر خبرةً، هي فقط متحررة (free) أكثر منها. وتعني هذه المفردة اتباع الموضة، وفي الوقت نفسه، عدم احترام القواعد الإسلامية الرسمية، ولكنها تبدو ـ بحسب كلام نوف ـ مرتبطة بنوع من الرفاهية المادية. تتحدّث نوف عن السكرتيرة التي كانت تتقاسم معها المكتب نفسه: كان أبوها يعطيها كل شهر ما يعادل راتبها في الجمعية كمصروف جيب. فكان باستطاعة هذه الأخيرة أن تنفق راتبها كله في التبضّع. ولم يكن ممكناً أن تعيش نوف مثل هذا النمط الحياتي.

ليس المقصود من استحضار رواية نوف دعم واقع تمييز مرتبط بالمظهر. إننا هنا أمام تأويلات نوف المؤسَّسة على المعيشة، وقد سمحت لي اللقاءات بملاحظة أنّ العاملات في المؤسسة ينتمين إلى أصول اجتماعية ومستويات مادية مختلفة. فهنّ لا يتطابقن جميعاً مع ما تسمّيه نوف «النمط المتحرر» (Free Style) الذي تعدّه علّة طردها. ومع ذلك، فإنّ أغلب المستجوبات الأخريات قد يكنّ سعين قبل كل شيء إلى إيجاد وهَم صورة «المتحررة» وبحثن عن تجسيدها حتى عندما لا يمتلكن الإمكانيات المادية.

بعد مضي عامين، أي في سنة 2009، سنحت لي فرصة الحديث عن حالة نوف مع المديرة ومع إطار أنثوي آخر في الجمعية، وقد كان من الطبيعي أن تدافعا عن نفسيهما ضد أن تكونا قد حكمتا على كفاءة أي موظفة باعتماد معيار المظهر. ومع ذلك، فإنهنّ عندما كنّ يُفكّرن بصوت مرتفع تذكّرتا ملاحظات العاملات اللاتي عبّرن عن مخاوفهنّ على «صورة» الجمعية. وقد لاحظتا أيضاً أنّ المديرة المباشرة لنوف، واسمها تركيّة، كانت هي أكثر من يقوم بالتباهي (show

off) في الجمعية. وبحسب تأويلهما ـ والذي يظهر طابعه المنظّم أنه قد سبق لهما طرح هذا السؤال ـ فإنّ تركية التي تزوجت من شخص ذي إمكانيات مادية أقل من أبيها، كانت تنزع إلى استعراض ماركات تجارية فاخرة في ضربٍ من التباهي خشيةَ ما يتقوّله الناس في أمر انحطاط مكانتها الناتج من زواجها. وتتذكر المديرة أنّ إحدى الموظفات قد جاءتها، لتقول لها إنه ينبغي لها هي نفسها أن يكون لديها حقيبة يدٍ فاخرة بحكم كونها مديرة، وذلك حفاظاً على هيبة الجمعية. فعدم امتلاك مثل تلك الحقيبة الفاخرة يعدُّ «عيباً». وقد أشارت إلى أنّ العاملات كلهن في ذلك الوقت كنّ يمتلكنَ ملابس وهواتف «آخر صيحة»، ولكنّ أغلبهنّ لم يكن لديهنّ أجهزة كمبيوتر محمولة أو غيرها من التجهيزات التي لا تمكن رؤيتها. وهكذا، كان يمكن نوف أن تشعر بأنها غير مرتاحة أو مقصيّة بحكم مظهرها، على الرغم من أنّ ذلك لم يكن هو سبب طردها، بحكم عدم قدرتها على الاشتراك في لعبة مركزية بالنسبة إلى الموظفات الأخريات. ليست شهادة نوف شهادة وحيدة. فقد عبّرت لي عدة مستجوبات من خارج الجمعية (أ)، بطريقة تتفاوت في وضوحها، بأنهنّ يشعرن بالغربة عن أنماط مختلفة من التجمعات، أو عن ضرورة أن يتأقلمن مع «نمط» معيّن حتى لا يتمّ إقصاؤهنّ.

محاولات الإيهام

تقدّم بعض المستجوبات عملية الخضوع لمعايير الجامعة أو مكان العمل باعتبارها متعة، بينما هي عند أخريات واجب أو ضرورة. إنّ هذين الحُكمين المتعارضين في شأن الاستهلاك والمظهر يمكن أن تأخذ بهما المرأة نفسها في وضعيتين مختلفتين. وهكذا، فإنّ إيناس، موظفة في إدارة حكومية، قد عرفتْ ارتقاءً مهنياً سريعاً لتحصل على أجر مرتفع يبلغ أكثر من 8.000 ريال شهرياً (أي 1.500 يورو). وقد ذكرت خلال الاستجواب أنها تنفق جزءاً كبيراً من راتبها في شراء الملابس، لأن «الفتاة هنا تنفق كثيراً، إذ عليها أن تلبس بطريقة أنيقة وأن ترتديَ ماركات فاخرة. ففي مؤسسة سعودية يجب أن نكون متأنقات، وهذا يُكلّف كثيراً من المال». وعلينا أن نلاحظ أنّ المستجوبات يربطن غالباً الأهمية المعطاة للمظهر باعتبارها خاصية سعودية. من جهتي، لاحظت أنّ تقديم الذات ينتمي إلى العناصر التي تسهم في «إيجاد الاختلاف» (بحسب عبارة ويست (West) وفانسترماكر (Fenstermaker)) بين السعوديات وغير السعوديات اللاتي يتواجدن بكثرة في الرياض.

يمكن أولئك اللاتي لا يحصلن على راتب بقيمة راتب إيناس، أو اللاتي عليهن مساعدة عائلاتهن مالياً، أن يشعرن بأنهنّ مقصيَّات مثلما هو حال نوف. ولكنهنّ يستطعن التحايل لأنفسهن قصد التوافق مع نمط الأنثوية الاستهلاكية من غير أن يكون لهنّ الرفاهية المادية التي يستوجبها ذلك.

ذكرت «آمال» البالغة من العمر 22 عاماً، والتي تخرجت منذ مدة قصيرة، حاملة شهادة في علم النفس ـ خلال أحد حواراتنا ـ أنها قد قامت بعد فترة قصيرة من بدء عملها الجديد في المستشفى، بشراء أحذية رياضية وحقيبة يدٍ متناسقتين تمّ تقليدهما من ماركة «غوتشي» (Gucci) وذلك لأنّ زميلاتها كلهنّ كنّ متأنقات جداً في ملابسهنّ («كشخات» باللهجة السعودية). وفي أثناء فترة العمل كانت «آمال» ترتدي ـ مثل زميلاتها كلهنّ ـ بلوزة واسعة بيضاء من المستشفى، فوق تنورة سوداء طويلة؛ كانت محجبة، ويغطي النقاب وجهها. ولذلك كانت الزميلات هنّ من أشعرن «آمال» بضرورة أن تُظهِر لهن حقيبة يد وأحذية فاخرة، ولم تكن أنظار زملائها هي السبب في ذلك. وقد اضطرت إلى هذه المصاريف كي تحسَّ بالراحة بين العاملين في المستشفى. وفي الوقت نفسه، وعلى الرغم من أنها تعدّ هذه المشتريات ضرورية، فإنّها تبدو مسرورة بأن قامت بالإنفاق على ملابس فخمة من ماركة «غوتشي» المقلّدة، وهو ما يؤشّر على الانتقال إلى حياة جديدة، فهذه هي أولّ تجربة مهنيّة لها. ولشراء ما يلزمها، ذهبت آمال إلى المركز التجاري «الأندلس». هي تتردد بصورة منتظمة على «الفيصلية»، وهو مركزُ تسوّقٍ ذي سمعة حسنة، قصد التنزّه، ولكنها تقتني ما يلزمها من مركز الأندلس الذي يعرض عدة منتجات ذات ماركات تجارية فاخرة أوروبية وأمريكية مقلدة من آسيا، بالإضافة إلى منتجات مصرية وسورية. وعلى الرغم من أنّ هذا المركز أقل مكانةً من «الفيصلية»، فإن ميزته أنه يبيع الماركات المقلّدة.

ليست آمال هي الوحيدة التي تتسوّق من مراكز التخفيضات مع التردد على مراكز التسوّق الأكثر فخامة للتنزه ومقابلة الصديقات. وقد ترجم الانفتاح المتنامي للسعودية على التبادلات التجارية العالمية عن نفسه من خلال مضاعفة مراكز التسوق وتمركز الماركات التجارية الكبرى في الرياض، وكذلك عبر شبكات موازية تورّد منتجات تكون إما مقلّدة[(716)] أو أصلية تُباع بأسعار متدنيّة. وتأتي هذه المنتجات من مواقع إنتاج دوليّة مستقّرة في دبي أو عابرة منها. إنّ هذين الصنفين من المنتجات يعرفانِ انتشاراً واسعاً. من ذلك أنّ «سوق الطالبات» في الفرع الجامعي «عليشة» يبيع بضائع مقلدة لحقائب اليد والنظارات الشمسية التابعة لماركات تجارية كبرى. ويمكن تقريب هذا السلوك من «الكوسموبوليتية التابعة» التي يتحدّث عنها ديان سنغرمان (Diane Singerman) وبول أمار (Paul Amar) [(717)].

إنّ حِيل الفتيات المدينيات تشهدُ من غير شكٍّ على قدرتهنّ على الابتكار لملاءمة نمط الأنوثة الاستهلاكية، حتى عندما لا يمتلكن الإمكانيات المادية لفعل ذلك. فهنّ يتصرفن على طريقتهنّ في معيار الإعلان المتباهي عن العلامات الفاخرة. ويمكن اعتبار ذلك تكتيكاً بالمعنى الذي نجده عند ميشال دي سرتو (Michel de Certeau) [(718)]، كما يمكن اعتبار ذلك من باب الـ

«كفاءات بمفردات التسوّق»، بالمعنى الذي تعطيه له «دانيال ميللر»[(719)]. وفي الوقت نفسه، نجد لها أثراً في تكريس نمط الأنوثة الاستهلاكية عن طريق إعادة إنتاجها، وأدائها في المجال العام، عوض انتقادها أو انتهاكها. إنهنّ يكشفن علاقات سلطة تتم ممارستها عن طريق الترويج لهذا النمط الأنثوي عبر مجموعة من القنوات، بما في ذلك نظرات الأنداد. إنّ هذه «الفنون التسوّقية» لا تحذف بأي معنى التفاوت في مستوى الرواتب، وهو الأمر الذي يحمل بعض الفتيات المدينيات على استعمال مثل هذه الحيل لتقليد مظهرٍ لا يستطعن الولوج إليه[(720)].

اتخاذ مسافة تجاه نمط الأنوثة الاستهلاكية

إنّ العلاقة التي تطوّرها الفتيات المدينيات مع الاستهلاك هي علاقة مزدوجة، ما بين متعة اللباس تبعاً لمقاييس الموضة، وواجب الامتثال لنموذج الأنوثة الاستهلاكية. إنّ تقديم هذه الممارسات باعتبارها واجباً، يشهد على نوع من المسافة التي يتمّ أخذها لتدبّر العلاقة مع هذا النموذج. تكثر الخطابات المندِّدة بالنزعة الاستهلاكية بين الفتيات المدينيات. وقد وقفتُ على نمطين من الخطاب، هدفهما ليس واحداً: فمن جهة أولى ، هناك تنديد بـ «السطحية» وسلطة المظاهر في المجتمع السعودي بصفة عامة، وبين الفتيات المدينيات خصوصاً. ومن جهة ثانية ، هناك الانتقادات الموجّهة إلى المكانة المركزية للاستهلاك في الأنشطة المتاحة للمرأة في الرياض.

التنديد بالسطحية

إنّ النموذج المهيمن للأنوثة الاستهلاكية ـ بالطريقة التي يتجسد فيها ويُعرض فيها في الفضاءات النسائية ـ يثير خطاباً نقدياً على درجة من الشيوع، وهو مستعمل في حَلبات مختلفة، يتمّ فيها توظيف عدّة أنواع من الحجج. لا يصدر النقد في الغالب من العلماء أو من الداعيات اللاتي لا يتوجه نقدهنّ إلى النزعة الاستهلاكية في ذاتها. في البداية، يمكن تبرير إدانة النزعة الاستهلاكية انطلاقاً من الدفاع عمّا يُفترض أنه خصوصية ثقافية تقابل «التغريب». فخلال محاضرة في الجامعة مفتوحة للطالبات كلهنّ حول موضوع «ثقافة الاستهلاك»[(721)]، قامت المُحاضِرة، وهي أستاذة عربية بالإدانة المتعجّلة لـ «مُعايرة المجتمعات»، ولـ «تغريب حفلات الزواج»[(722)]، وللـ «اهتمام المنصبّ على التجميل قصد التشبه بنانسي عجرم وهيفاء وهبي»[(723)]، وهما نجمتان لبنانيتان تعتبرهما «متغرّبتين»، ولتقديم الهدايا في حفلات أعياد الميلاد (وهي حفلات غير إسلامية، بل حفلات «غربية»)، ولاستعمال كلمات إنكليزية في اللهجة السعودية، وإضاعة الوقت في الإنترنت ومشاهدة التلفاز والتنزه في مراكز التسوّق وغير ذلك. ويكون أثر هذه الممارسات ـ بحسب رأي المحاضِرة ـ هو إهمال النساء لـ «دينهنّ» و«ثقافتهن».

في مستوى المستجوبات اللاتي من النادر أن يصدر منهنّ خطاباً نقديّاً شاملاً للـ «تغريب»، واللاتي يرجعن بصورة أكبر إلى تجاربهنّ الشخصية، توجد حجة أخرى شائعة تتمثل في نقد «سطحية» السعوديين بصورة عامة، وسطحية السعوديات على وجه التخصيص، وذلك بسبب اهتمامهم بـ «المظهر». وتؤكد بعض المستجوبات رفضهنّ الدخول في لُعبة المظاهر، وذلك على الرغم من أنّ هذا الاختيار يبقى دائماً اختياراً مزدوجاً. وفي أغلب الأوقات، يصدر هذا الخطاب عن المستجوبات، واللاتي لا يستطعن السماح لأنفسهن به من الناحية المادية: فبعض النساء يعملن لتسديد ديون آبائهنّ، والتكفل بمصاريف أمهاتهنّ المطلّقات أو الأرامل، وبمصاريف إخوانهنّ وأخواتهنّ كذلك، أو الإنفاق في شراء منزل مستقلٍّ بصحبة أزواجهن. وفي هذه الحالة سيكون لهنّ مال قليل لينفقنه، ويلبسن بالتالي على قدر من البساطة. وتتبنّى بعض المستجوبات خطاباً نقدياً

شديداً تجاه أولئك اللاتي يرونهنّ في الجامعة أو في أماكن العمل ويقمن ـ بحسب أقوالهنّ ـ بالتباهي (show off) . وفي الجامعة، تنتقد عدة طالبات أولئك اللاتي «يقمن بعرض أزياء» في الأماكن الأكثر بروزاً في الفرع الجامعي، متهمات إياهن بأنّهن يأتين إلى الجامعات «بحثاً عن زوج»[(724)]، وليس للدراسة. تصف مدرّسة من ذوات الدخل المحدود[(725)] زميلاتها بالصورة الآتية:

«إنهن لا يحتجن إلى المال، ولكنهن يَقُمن بذلك للخروج إلى السوق للتنزّه وتغيير الهاتف المحمول وشراء ملابس فاخرة والسفر. وهناك من يأتين للعمل من أجل التباهي فقط (باللهجة السعودية: «عشان يتكشخون علينا»). تشتكي حِصّة (وهي أستاذة جامعية، 28 سنة) من سطحية زميلاتها اللاتي «لا يجدن ما يفعلنه»، وقامت بتقليد نقاشاتهن كما يأتي: «لباسك جميل، أين اشتريته وبكم». وتذكر أنها ـ على خلاف زميلاتها ـ لا تحصل على المال من أي شخص، وهو ما يجعلها لا تعتمد إلاّ على نفسها.

ومثلما هو الشأن في حالة نوف، تشعر المستجوبات بأنّهن مقصيّات بحكم الواقع من إحدى الخاصيات التكوينية للأنوثة الاستهلاكية بالطريقة التي تُطرح بها بين الفتيات المدينيات. وهن في الأغلب يتحدرن من عائلات ذات دخل متوسّط أو ضعيف، ولكنهنّ لا يصرّحن بذلك إلا نادراً، بل يسْعَيْنَ إلى تأكيد العكس. وقد تمكّنت كثيرات من المستجوبات من العثور بعد ذلك على عمل ذي راتب مرتفع نسبياً، فأخذن في إنفاق جزء كبير من رواتبهنّ في شراء الملابس، لكن مع المحافظة على الخطاب النقدي للاستهلاك نفسه. إننا هنا أمام الازدواجية كلها لهذا الخطاب النقدي. ويمكن هذا الخطاب الناقد للسطحية[(726)] أن يُستعمل من أجل التميّز. وعلى سبيل التنديد، يُشكّل نقد سطحية الفئات الأصغر سنّاً أمراً شائعاً، حتى عندما يكون من يتبناه لا يفوقهن كثيراً في السن. تذكر ميساء (طالبة، 22 عاماً، وتحمل شهادة جامعية، كما إنها في طور الإعداد لزفافها، وبالتالي بصدد شراء «الجهَاز»، وذلك بتمضية فترة ما بعد الظهر في مراكز التسوّق، مع ممارسة الرياضة صباحاً لأنها تريد أن تخفّض من وزنها قبل الزواج) ما يأتي:

«في السابق كان الناس أكثر بساطة، واليوم هم ينفقون أموالهم كلها في شراء الماركات الفاخرة والاهتمام بالمظاهر، سواء أكانوا يملكون النقود أم لا يملكونها. وفي الجامعة، يجب أن تكون لك حقيبة فاخرة. في أيامنا هذه تريد الفتيات منذ مرحلة التعليم الثانوي شراء حقيبة من نوع (Vuit-ton) إنه أمر سخيف. فمن الجيد الاهتمام بالمظهر، لكن ينبغي ألا يكون ذلك هو الأمر الوحيد في الحياة».

وعلى الرغم من أنّ هذه المستجوبة تجسّد نموذج الأنثوية الاستهلاكية، فإنها تتبنّى خطاباً ينتقد الماركات الفاخرة، وتتميّز بذلك عن الفتيات الأقل سنّاً منها. تدرس فوز، البالغة 22 عاماً، في الفرع الجامعي «الملز»، وهو فرع التخصّصات «العلمية»، وليس في فرع الدراسات الأدبية «عليشة»، وهي أيضاً تلبس وتتجمّل تبعاً لآخر الصيحات، ولكنها تشجب الهوس بالمظهر لدى «فتيات عليشة»:

«ترغب فتيات «عليشة» في الظهور كثيراً، وتذهب الفتاة إلى الجامعة وهي تامة الزينة والملابس وغيرها... عذراً، ولكنّ الجامعة ليست مكاناً للظهور[...] إنهنّ يأتين لعرض أنفسهن، ولمشاهدة الأخريات يأتين ويذهبن، وكيف تلبس تلك وكيف تصفّف الأخرى شعرها. من الطبيعي أنّ الفتيات يصرفن اهتمامهن إلى هذا، مهما كان محيطهن التربوي، حتى داخل المدارس وفي الخارج[(727)]، توجد هؤلاء الفتيات اللاتي يهتممن بتصفيف شعورهنّ ويضعن الزينة وخلاف ذلك... تكثر هؤلاء الفتيات في «عليشة» [...] ويوجد كثيرات من الفتيات غير المنضبطات وهنّ سطحيات، ويوجد مَن لا تحمل شيئاً في دماغها، وهنّ كثيرات الاهتمام بالمظاهر».

تنتقد سلطانة (طالبة في جامعة الملك سعود، 24 عاماً، وتنتمي إلى أسرة ثرية جداً ـ أبوها رجل أعمال ناجح) مجهود الفتيات الأقل رفاهية في تقليد الثريّات بخطاب أخلاقوي، وتندّد بانعدام إحساسهنّ بالمسؤولية:

«إنّ مجتمعنا هو مجتمع يقوم على التباهي، حيث نهتم كثيراً بالجانب المادي، وهو أمر لا يمكن اعتباره جيداً. إنّ النقود مهمة، ولكن من المهمّ استعمالها بطريقة حسنة. هنا، يمكنك أن تجدي أسرة متواضعة، ولكن بسبب المجتمع والمحيط الذي يضمّها [...] فإنها تشتري ملابس وحليّ بأغلى الأثمان، ثم تكتشف بعد ذلك أنها تعاني الديون، إنه أمر سخيف. وبحكم أهمية المظاهر، فإنّ الناس الذين يملكون أقل من غيرهم يريدون أن يكون لهم مظهر مَنْ يملكون الأكثر نفسه. لقد أصبح الأمر كما في هوليود».

إنّ هذا الخطاب يُندّد باللاعقلانية التي يصرف بها الأقل ثراءً أموالهم عوض ادّخارها.

وفي الأخير، يمكن الخطاب الناقد للنزعة الاستهلاكية أن يكون مناسبة للتعبير عن نوع من الحنين في إطار العلاقة بماضٍ متخيّل، حيث نعيش «ببساطة»، وحيث نأكل بطريقة صحية لا في محلات الوجبات السريعة، وحيث يكون للجميع ما يسدُّ حاجاتهم المادية. إنّ واقع احتياج الزوجين إلى راتب ثانٍ للوصول إلى مستوى المعيشة الذي يطمحانِ إليها، هو أمر يتمُّ ربطه غالباً من طرف المستجوبات بمجتمع الاستهلاك الذي عقّد الحياة بإيجاد احتياجاتٍ جديدة. وفي الوقت نفسه، فإنهنّ لا يشتكين حقيقةً، لأنّ هذه الحاجيات هي ما يسمح، في الأغلب، بأن يبررن

لأهلهنّ عملهنّ مقابل راتب: فبالتكفل ـ في الحد الأدنى ـ بمصاريفهن الخاصة المتعلقة بالملابس والزينة وغيرها، فإنّهن يُرحن العائلة من أحد مصاريف ميزانيتها.
تتهم كثيرات من المستجوبات، من ناحية أخرى، السعوديات عامةً، أو بعض المجموعات على وجه الخصوص، بالحكم على المظاهر. وتصوغ كثيرات من المستجوبات هذا النقد بمفردات الفجوة بين «المظهر» و«الجوهر»: تذكرن بالمناسبة حال إحدى «الملتزمات دينياً»، التي تضع العباءة على رأسها ولا تثير بذلك اهتمام رؤسائها، ولكنها تفعل سراً الممنوعات كلها. لقد سمعتُ كثيرات من المستجوبات وهنّ ينكرن تركيز «الملتزمات دينياً» و«الليبراليات» على المظاهر، متهمات الملتزمات بالحكم على الناس انطلاقاً من شكل العباءة، والليبراليات بأنّهن يعتبرن «تحرير» المرأة هو في تركها الحجاب.
الاستهلاك كصورة زائفة عن النشاط الذي يسمح بـ؟ «قتل الوقت»
إنّ انتقاد النزعة الاستهلاكية يُمكن أن يكون كذلك للتنديد بالقيود الموضوعة على حركة النساء، وعلى الطابع الضّيق للفضاءات المخصصة لهنّ. فيُنظر إلى الذهاب إلى مراكز التسوّق باعتباره ضرباً من «قتل الوقت». وبحسب أقوال هديل (24 سنة، عاملة في بنك) فإنّ اقتناء الماركات الفاخرة هو طريقة الفتيات المدينيات لإنفاق رواتبهنّ وشغل أذهانهن، بحكم عدم وجود «هِوايات»، وبحكم أنهنّ لا يستطعن القيام بمشاريع شخصية، كالتخطيط لشراء شقّة مثلاً. وخلال حوار أعقب القيام باستجواب شيرين، 24 سنة، التي فتحت محلاً في المركز التجاري[(728)]، كانت مساعدتها تسخر منها ناعتةً إياها ـ باللغة الإنكليزية ـ بأنّها «مدمنة تسوّق» (Shoppo-holic) . حاولت شيرين تبرير ذلك بالقول:
«بذلك أقتل الوقت، إنها وسيلة جيدة لإضاعة وقتك ومالك... الآن توجد المقاهي ولكن من قبل كان عليك عند الشعور بالضجر أن تذهب إلى التسوّق أو إلى مطعم». فالعلاقة بنمط الحياة الاستهلاكية هي علاقة مزدوجة، لم تبقَ مراكز التسوّق ـ باعتبارها الأماكن الأساسية المتاحة للمرأة ـ موضوعاً للنمذجة. وإذا كانت بعض الفتيات المدينيات يُمضين وقتاً في مراكز التسوّق، فإنّ ذلك لا يمنعهنّ من توجيه خطاب نقدي لهذا الفضاء. يبقى التبضّع والتجوّل في مركز التسوّق، بالنسبة إلى بعض المستجوبات، نوعاً من الهِواية الأساسية، وهو ما عبّرت عنه الطالبتان تهاني ولَمَى: «عندما نكون مكتئبات[(729)] ولا نعرف إلى أين نتّجه، فإننا نذهب إلى مركز التسوّق».
تقوم كثيرات من المستجوبات بتطوير خطاب نقدي تجاه كلفة تملّك الفضاء بالنسبة إلى النساء في الرياض. ذكرت موضي، وهي عاملة في مستوصف، 30 سنة، متزوجة ولها ثلاثة أبناء، خلال

استجواب مطبوع من جهة أولى بالعاطفة، من خلال سرد أحداث مؤلمة مرّت بها، ومن جهة ثانية بنقدٍ على درجة من الشدة تجاه مختلف سمات نمط الحياة السعودي في الرياض:

«لا أحبّ مراكز التسوق لوجود كثيرين من الأشخاص وارتفاع الأسعار. هنا، وحيثما اتجهت، لا بد من أن تدفع، مراكز الترفيه للأطفال، المقاهي النسائية، وحتى الصحراء (البرّ) أصبحت بثمن. إن لم يكن لديك مال فما عليك إلا البقاء في الطين».

توضّح موضي على الفور أنّها لا تشتكي من قلّة المال بفضل راتب زوجها المرتفع. وخلال ما تبقى من الاستجواب، أظهر أصلها الاجتماعي ووضعيتها الحالية والمشاكل التي تعترضها أنّ أسرتها ليست في وضعٍ مادي مريح. يأتي هذا الخطاب الناقد لمراكز التسوّق من عدّة مستجوبات، خاصة منهنّ أولئك اللاتي لديهنّ من الإمكانيات المادية ما يسمح لهن بالتنقل إلى المدينة والذهاب إلى مراكز التسوّق، لكن من دون أن يكون في استطاعتهنّ أن يُنفقن بغير حساب. في حالات كثيرة، تشير المستجوبات إلى قلّة الأماكن المتاحة للنساء في المدينة. خلال حوار تمَّ في الفرع الجامعي، وقد اقترحتْ لَمَى على تهاني أن تصاحبها إلى الخارج، أن يذهبا إلى «أي مكان» لتبادل الأفكار، ردّت عليها تهاني بصورة ذات دلالة قائلة: «لا يوجد هنا مكان نستطيع وصفه بأنه «أي مكان»». فارتياد مركز التسوّق سببه عدم وجود أماكن أخرى يمكن الذهاب إليها. تشير كثيرات من المستجوبات إلى أنهنّ على الرغم من تمضية وقت طويل في مركز التسوّق آخر الأسبوع، وعلى الرغم من أنهنّ مشغولات جداً كغيرهنّ بالاهتمام بطريقة تقديم أنفسهنّ، فإنهنّ لسنَ مغفّلات عمّا وصفته إحداهنّ، آمال (طالبة، 22 عاماً) بـ «الانفتاح بشكلٍ سخيف». تزيد المستجوبات، عن طريق هذه الممارسات، في فاعلية نموذج الأنوثة الاستهلاكية التي يتمّ الترويج لها داخل مراكز التسوّق، ولكنّ ذلك لا يمنعهنّ من إظهار خطاب نقدي للطابع المرتبط بالدفع و«السطحي» لهذه الفضاءات.

تسمح هذه الخطابات النقدية، التي تشهد على نوع من الابتعاد عن نموذج الأنوثة الاستهلاكية، بوضع «تشخيص» لحركة علاقات السلطة[(730)]. فبعض المستجوبات يستشعرن القيود المرتبطة بنموذج الأنوثة الاستهلاكية بمقدار ما يستشعرن قواعد المرجعية الإسلامية. وقد اخترتُ التعامل مع هذه الانتقادات بطريقةٍ مختلفة عن تلك المرتبطة بانتهاك النظام العام الإسلامي، بحكم أنّ انتهاك قواعد المرجعية الإسلامية قد انتهى إلى تبدّل المعايير، بينما نجد أنّ قواعد الأنوثة الاستهلاكية بعيدة عن النقطة التي يمكنها فيها أن تُحدث انتقالاً للمعايير، وذلك بالدرجة الأولى بسبب ازدواجيتها. تنتقد أغلب المستجوبات نموذج الأنوثة الاستهلاكية مع أنهن يجسّدنه ويُكرّسن فعاليته داخل الفضاءات العامة. إنّ هذه الانتقادات المحكومة بالازدواجية

تعكس، قبل كل شيء، الطابعَ شديدَ التقييد لنموذج الاستهلاك الأنثوي بالصورة التي تحياه بها المستجوبات ويقمن بتجسيده.

تخريب النموذج المهيمن للأنثوية وشرطة الجندر

في ربيع عام 2007، أعلنت لافتة إشهارية وُضعت في الفرع الجامعي عن محاضرة لإحدى الداعيات بعنوان: «أنوثتك مصدر فخر. عفواً، الاسترجال لا يليق بك. كلنا ضد ما يُشوّه فطرتك»[(731)]. يأتي هذا الإعلان في إطار تعزيز الترويج للأنوثة من طرف المؤسسات الدينية، وهو أمر سبقت الإشارة إليه. ولكنّ هذا الترويج يتبع هدفاً معيّناً. إنه يأتي في إطار رد الفعل على نموذج تقديم للذات ينقض النموذج المهيمن للأنوثة الذي تمّ عرضه. وهو يتوجه إلى «المسترجلات» (البويات باللهجة السعودية). إنّ أداءَ «البويات» في المجال العام، وكذلك التأويلات التي يخضع لها سلوكهنّ، ذو دلالة على المفاوضات حول الأنوثة المتجسّدة في الفضاءات التي تتشارك فيها الفتيات المدينيات.

البُويَات: اضطراب في نموذج الأنوثة المهيمن

إنّ لمفردتيْ «الاسترجال»[(732)] و«المسترجلات» معنيين. يشير المعنى الأوّل - وهو نادر الاستعمال ويُطلق في دوائر محافظة جداً - إلى النساء اللاتي يشتغلن ويكون لهنّ راتب مع قيامهنّ بشؤون المنزل، مهما كانت وضعيتهن الزوجيّة[(733)]. أمّا المعنى الثاني - وهو الأكثر تداولاً - فهو ما يعنينا هنا. إنه تركيب جديد يتكوّن من الكلمة الإنكليزية (734)] (BOY)] الذي نضيف إليه لاحقة التأنيث في صيغة الجمع (آت). في العديد من بلدان الخليج[(735)] نشير بهذه الطريقة إلى اللاتي يلبسن ملابس «رجالية»، أي ملابس تُظهر الأشكال الأنثوية للجسد، لكن بعيداً عن الطريقة الإسلامية. فإذا كنّ يتجنّبن الملابس الضيقة، فإنهنّ يُعوّضنها بقمصان ذكورية وبلوزات كروية أو أي لباس علوي فضفاض، وأحياناً يضعن عصابة لإخفاء الصدر - خلافاً للطريقة «الإسلامية» في إخفاء معالم الجسد - لإخفاء ما يُعتبر سمات جسدية للأنوثة. ويكون للبويات غالباً شعر قصير، وبعضهنّ يضعن عطوراً رجالية، ومنهنّ من تطلب أن تُنادى باسم مذكر. وقد كانت اللواتي تحدثتُ معهنّ يُنادَين بأسمائهنّ، وفي أثناء الحوار وصفن أنفسهنّ بالبويات، من دون أن أطرح عليهنّ السؤال. في الألفية الثانية، كانت البويات معدودات، وكنّ يُعتبرن مختلفات وغريبات الأطوار، وهنّ مشهورات عند الجميع في الفرع الجامعي «عليشة». بهذه المفردات، تذكر رواية بنات الرياض - حيث جرى جزء من أحداثها في الفرع الجامعي «عليشة» - إحداهنّ، وهي طالبة تُسمّى أروى، ذات شعر قصير ومشية «مسترجلة»: «هل كان هناك بين طالبات عليشة مَنْ لم تسمع بأروى؟ [...] كان الجميع يخشاها»[(736)]. في السياق الذي أجريتُ فيه بحثي في الفرع الجامعي، فإنّ مثل هذا الوصف سيكون سخيفاً بحكم كثرة البويات[(737)]. ففي أواخر سنة 2008 أكثر من إقاماتي السابقة، كان اتباع مظهر البويه أمراً شائعاً، باعتباره موضة، يمكن أن نراها أيضاً في بعض مراكز التسوّق - وخاصة الطابق النسائي في مركز «المملكة» - . يبدو من المهم وصف قدرات

البُويَات داخل الفرع الجامعي، لأن ذلك يمثّل عنصراً مهماً في التفاوض حول النظام العام وأنماط الأنوثة من لدن الفتيات المدينيات.

في الفرع الجامعي عليشة، وبعد الأشغال التي غيّرت مكان فضاءات «مؤانسة الطالبات»، كانت المنطقة القريبة من المقهى الجديد (R-Lounge) (على غرار مقهى ستاربكس « Starbucks ») هي المكان الذي تتنزّه فيه البُويَات، ويعملن على الظهور. كثيرات من الطالبات كان شعرهن قصيراً، مذبّباً أو مجعّداً، وأحياناً يكون مصبوغاً بالأخضر الفاقع أو الوردي أو البنفسجي. كان لإحداهن ـ على سبيل المثال ـ شعر قصير جداً، مع بعض خصلات، وكانت تلبس قميصاً أبيض وبلوفر أسود من دون أكمام مفتوح الرقبة (تأخذ شكل V)، وحمالتي بنطلون، كما كانت تضع اللون الأحمر «الفوشي» على شفتيها، وترتدي حذاءً رياضياً ضخماً. يبدو أن تسريحة الشعر القصير المدبّب منسوخة ـ بصورة أو بأخرى ـ عن بطلة أحد المسلسلات التلفزيونية الأمريكية: (L-word) الذي غالباً ما تستشهد به المستجوبات البويات[(738)]. عدد من الطالبات يضعن في أعلى أذنهنّ أو على حاجبهن قطع حادة (Piercings) . وفي حالة بعض البويات[(739)]، فإنّ إرادة الاحتجاج على النموذج المهيمن للأنوثة عبر الطريقة التي يقدّمن بها أنفسهنّ هو أمر صريح، بل يقع تبنّيه، لكن من دون أن يعنيَ ذلك أنه اختيار أو استراتيجية يعملن بموجبها. تذكر بعض البويات أنهنّ يحملن جينات ذكورية منذ الطفولة، بينما تعيش أخريات هذه الطريقة في تقديم الذات بدايةً من مرحلة التعليم الثانوي أو الجامعي. كثيرات من المستجوبات ذكرنَ لي أنهن كنّ بُويَات لبضع سنوات، قبل أن يرجعن إلى مظهر «أنثوي». إنّ تقديم الذات في صورة «بويه» هو موضوع صراع مع المحيط الأسري في غالب الأحيان. وعندما استجوبتهنّ بخصوص ردة فعل عائلاتهنّ، أجابتني مستجوبتان (في حوارين منفصلين، داخل مجموعتين مختلفتين):

«يعرف والداي أنني «بويه»»، وهو ما تسببّ لي في مشاكل. أقول لوالدي أنني فتاة عادية وأنّ داخلي مساوٍ لمظهري. أمي على علم بمظهري وليس بميولي الذكورية. إنّها تقول إنني أتظاهر وألعب وأقول لها إنني أكون في وضعية اللعب لو قمت بدور الفتاة». (سوزان، طالبة، 19 عاماً).

«كانت أمي تقول إنها تريد أن تكون ابنتها ذات مظهر أنثوي. لم أكن أحبّ الفساتين والكعب العالي. وكانت أمي تخاف من ذلك. كنت «بويه» لمدة أربع سنوات، ولكني الآن كرهتُ ذلك وأترك شعري ينمو». (سميرة، طالبة، 22 عاماً). في سياق العلاقة مع الباحثة، برّرت بعض المستجوبات تقديم أنفسهنّ على صورة بويات لأنهنّ وددن لو كنّ رجالاً، لتكون لديهنّ القدرة على حرية التنقّل، ولأنّهن قد تعبنَ من إعلام أهلهنّ عند ذهابهن وإيابهنّ وطلب الإذن للخروج، وغير ذلك. كذلك ذكرَت كثيرات منهنّ أنهنّ كنّ يشعرن في صغرهنّ أنّ آباءهنّ كانوا يحبون

إخوانهنّ الذكور أكثر منهنّ. ذكرت لي إحداهنّ أنّها كانت منزعجة من اقتناع النساء السعوديات بضعفهنّ الجسدي، وبحاجتهن إلى مساعدة رجال عائلاتهنّ. وقد أكدت بعض المستجوبات أنهنّ لا يتردّدن في العراك، ويروين حصول بعض المعارك أحياناً بين الطالبات في الفرع الجامعي.

إنّ هذه المبررات ليست هي الأسباب التي أدّت بهنّ إلى اعتماد مثل هذه الأنماط في تقديم الذات، ولكن المعنى الذي يعطينه لها، على الأقل في سياق حديثنا، في المجموعة أمام صديقاتهنّ أو زميلات الجامعة. إنّ أداء التقديم للذات ذي الصبغة «الذكورية» أمر مصحوب بانتقادات للنموذج المهيمن للأنوثة، وللقيود التي تعترض السعوديات بالمقارنة مع الحرية النسبية (حرية التنقل خاصة) التي يتمتع بها السعوديون. وتدفع بعض البويات بالتنديد إلى درجة رفضهنّ وضع حجاب على رؤوسهنّ في الأماكن المختلطة، ويشتكين من وضع العباءة التي تصنفهن بطريقةٍ مباشرة ضمن الجنس الأنثوي، والحال أنهن يستطعن أن يزرعن الشك في الأذهان من دون عباءة، بل يمكنهنّ الإيحاء بأنهنّ ذكور. وتتبنّى كثيرات من المستجوبات خطاباً شديد المَطالَبّة، يسعى إلى الإشارة إلى رغبتهن في أن يكنّ مرئيات، ويتبنّين تماماً الطابع التخريبي في تقديم أنفسهنّ تجاه النموذج المهيمن للأنوثة. وفي أوقات أخرى، ذكرن أنهنّ يُعانين من النظرات التأنيبية من الآخرين، ويُردن أن يتمّ قبولهن كما هنّ عليه، أو الذهاب للإقامة في الخارج، حيث «لا ينظر إليهن أحد»[(740)].

واقعياً، فإنّ مثل هذا النمط في تقديم الذات ينقض النموذج المهيمن للأنوثة، بحكم ما يحدثه من اضطرابات في مستويين. بادئ ذي بدء، من المهم أن نلاحظ أنّ تقديم الذات في صورة «بويه» يُعتبر جوهرياً «ستايل»؛ تذكر المستجوبات من غير البويات أنّ بعض الفتيات يتّبعنه باعتباره «موضة». تظهر درجات مختلفة من «الاسترجال»، أو بعبارة أخرى من أداء تقديم للذات يُعزى إلى جنس الذكور، في الفضاءات الأنثوية: بدءاً من تسريحة الشعر القصير واسعة الانتشار، وصولاً إلى اعتماد تقنيات الجسد (المشية، الحركات) التي تُعتبر «ذكورية». وفي سنوات 2008 ـ 2009، كانت المستجوبات ـ أكنّ بويات أم لا ـ يتجاوزن مستوى تعدّد المظاهر وذلك بالتمييز، بشكل تقابلي ـ بين البويات «الأصليات»، أي أولئك اللاتي كانت لديهنّ الرغبة في اللبس والتصرف مثل الرجال منذ طفولتهنّ، واللاتي تنبع رغبتهنّ من «الداخل»، وبين اللاتي يعتمدن تسريحات قصيرة ومظاهر ملتبسة لأنّها فقط تتبع «الموضة» أو «للفت الانتباه». ذكرت «فوز» وهي طالبة تبلغ من العمر 22 عاماً ما يأتي:

«توجد من الفتيات مَن يلبس قمصاناً كروية رياضية وغير ذلك... مثل مغنّي الراب الأمريكيين، وهنّ يلبسن هذا ويمشين كالذكور، ولكنك تكتشفين في دواخلهن ـ عندما تتحدثين إليهنّ ـ أنهن

فتيات، ولكنه نمطهن الخاص. إنك ترين هذا في بعض الأماكن، ولكنها ليست هي الأماكن التي أتردد عليها كثيراً. إنك تجدين هذا ـ مثلاً ـ في مملكة المرأة (الطابق الخاص بالنساء في مركز «المملكة» التجاري). إنك تجدين أحياناً هذا النمط هناك، حيث الفتيات اللاتي يقصصن شعورهنّ كما يفعل الرجال، ولا يضعن على رؤوسهن «الطرحة» ويمشين هكذا (محاولةً تقليد مشية تعدّها «رجولية»).

يظهر هذا المقطع بطريقة جيدة الضبابية و«الاضطراب»[(741)] اللذين تحدثهما الفتيات عند اللاتي يشاهدنهنّ، حيث يتم التساؤل إن كنّ يتّبعن بكل بساطة موضة اللباس مثل «الفتيات المسترجلات»[(742)] التي تمثل طريقة أخرى في تجسيد نموذج الأنوثة الاستهلاكية، أم إنهنّ يرفضن من أعماق أجسادهن نموذج أنوثة يشعرن بأنه مفروض عليهنّ، ومحاط بقِيم تُعاش باعتبارها شديدة التضييق، أم إنّهن طلائع الموضة، أم ينقضن معايير تقديم الذات عند الفتيات المدينيات، حيث نجد أنّ أداء أنوثة نمطيّة هو عنصر مركزي؟

من جهة ثانية، تتسبب البويات في اضطراب في شأن ممارساتهن الجنسية. في الفرع الجامعي عليشة، يتجوّلن مثل زوجين، تمسكان بأيدي بعضهما بعضاً، أو بأن تتأبّط إحداهما ذراع الأخرى، بحيث تكون إحداهما ـ بحسب الكلمات التي استعملتها المستجوبات ـ «مسترجلة» (قصيرة الشعر، مع كنزة فضفاضة، وأحذية رياضية للذكور)، والأخرى «مؤنثة» (شعر طويل ومصفّف، ملابس تلتصق بالجسد وشديدة الضيق). وكنّ يمشين ببطء عارضات أنفسهن لمن شاء النظر إليهنّ، مع إلقاء نظرة عدائية لكل اللاتي يحدّقن فيهن كثيراً. وتسمّي الطالبات الطالبة «المسترجلة» «بويه» والثانية «كيوت» (Cute) . إنّ هذه التصنيفات وعمليات الترتيب تعكس كيفية تملّك الكلمات المستعارة من الإنكليزية والانحراف بها عن دلالاتها الأصلية، لتأخذ معنى مخصوصاً في اللهجة السعودية. قد يبدو الزوج (ya/cuteأb) مستنسخاً من الزوج الآخر (butch/fem) الذي يضع علامة للتمييز بين نوعين من الأداء الجندري (حيث يتم تصنيف إحدى الفتاتين على أنها «ذكرية» والأخرى على أنها «أنثوية»). وقد ذكرت مستجوبة، سبق ذكرها تسمّى فوز وهي طالبة تبلغ 22 عاماً (كما إنها من غير البويات)، ما يأتي:

«هناك فتيات مسترجلات، يتصرفن مثل الرجال، أو يردن أن يكنّ رجالاً، ويكون لإحداهنّ صديقة «نعومة، بنوتة»، أنا الرجل وأنت المرأة... يوجد هذا. هؤلاء ليس بالضرورة أن يكنّ شاذات جنسياً، أحياناً تكون الفتاة سعيدة فقط لوجود مَنْ يهتم بأمرها ولا شيء غير ذلك».

لا يتمّ التعبير عن الاختلالات في الجنس فقط عبر النعت «بويه»، ولكن كذلك عبر مفردات تصف الشريك لتعيّن ـ بمعنى ما ـ تضخيماً للنموذج الأنثوي المهيمن. فكلمة «نعّومة» تتكوّن من

النعت «الأنثوي» مع المبالغة فيه. أما «بنّوتة» فهي تصغير لبنت، وتحيل في اللهجة العادية إلى طفلة جميلة. هو يدل إذاً على لعبة الأنوثة مع مسحة من المبالغة في التصرفات المسندة عادةً إلى المرأة.

من خلال هذا الوصف، تبدو أنماط أداء «البويه» وشريكتها «الكيوت» مشوّهة للهويّات الجنسية، وذلك بتضخيمها والمبالغة في التلاعب بها، مثلما هو الشأن في سياقات أخرى. كما يقمن بنقض الزوج العادي، وذلك بتكوين زوجٍ بغياب الذكر[(743)]. ومع ذلك، فإنّ هذا «الزوج» «بويه/ كيوت» يؤدّى في الرياض ضمن سياق لا يكون فيه للزوج العادي وجوداً عمومياً، بحكم الفصل بين الرجال والنساء. فمن المستحيل أن ترى سعودياً يسير بقرب زوجته وماسكاً بيدها في مركز تجاري أو في حديقة أو في أثناء نزهة. فهما يستطيعان التنزّه معاً، لكن مع ترك مسافة، كما تكون المرأة في عباءة مع وضع النقاب في الغالب. يقوم الأزواج (bأya/cute) وهنّ يرتدين ملابس تتبع الموضة الغربية (تنورة سوداء أو في جينز تبعاً لوجودهن في الجامعة أو في حفلة)، بتقليد صورة عامة للزوج لا توجد في السعودية أو بالصياغة الساخرة لها. يَظهر الأداء ـ في جزء منه ـ مستوحى من النموذج (butch/fem) الذي يتمّ تملّكه في سياق العلاقات العاطفية وعلاقات الحب بين النساء في الرياض. ويتطابق الأداء مع عملية إبراز هذه العلاقات، مع أنها في الغالب مشجوبة ومخفيّة. وتسعى بعض الفتيات إلى أن تُعرف بالمثلية الجنسية، وهي وضعية جديدة نسبياً، وسمة قد يكون من المهم الحفر فيها[(744)]. وفي هذا السياق، أظهر حواراً مع الطالبات في الفرع الجامعي مختلف الدلالات التي يمكن أن تُعطى إلى الكلمات المستعارة من الإنكليزية، وذلك بحسب إطار المرجع. عرّفت شيخة نفسها عند الحديث معي بأنها (Straight) ـ بحسب قولها ـ لا تقيم علاقات حب سرية مع الرجال ولا مع الفتيات، ولا تشعر على الأقل بالحاجة إلى ذلك. أمّا «بدرية» ـ إحدى فتيات «شلتها» ـ وهي التي ذكرت قبل ذلك أنها قد ارتبطت بعلاقات جنسية مع فتيات ولكنها أقلعت عن ذلك لأنه محرّم في الإسلام، فقد عقّبت عليها بالتأكيد على أنّ (Straight) يعني حبّ الذكور، ولا يعني الامتناع عن العلاقات بصورة تامة. تستعمل شيخة الكلمة بمعنى خاص بالسياق السعودي، حيث يُمنع مبدئياً إقامة أي علاقة خارج الزواج، بينما تستعمل بدرية الكلمة بمعناها الأكثر شيوعاً في أيامنا، أي لتصنيف «التوجهات الجنسية». وهكذا تحاول المستجوبات استعمال تصنيفات ليس فيها تصنيف واضح. إنّ تردّد فوز يعكس الاضطراب الحاصل بهذا «الزوج المثلي» المشاهَد في الفضاءات النسائية: هل هما صديقتان، هل تربط بينهما علاقة عاطفية، علاقة حبّ أم علاقة جنس؟ ما هي الحدود بين هذه الأنماط من العلاقة؟ لا يمكن تبديد الشكوك وذلك من جهة أولى ، لأننا لا نطرح صراحة هذه الأسئلة، ومن

جهة ثانية لأنّ الفئات لم تعرّف بدقّة ممّا يجعل كل تصنيف عملية خطيرة. ويزداد الأمر التباساً، لأنّه في الفضاءات النسائية في الرياض توجد كثير من الممارسات بين الصديقات تُعطي إيحاءً بوجود علاقة حميمة ـ مثل إمساك يد الصديقة، أو وضع الرأس على كتفها ـ ولكنها ممارسات منتشرة وتُعتبر عادية[(745)]. إنها ممارسات لا تدلّ على علاقة أخرى غير تلك المعتادة في نظام الصداقة. تتنقل الفتيات أزواجاً، وتلعب اللاتي يلبسن منهنّ على شكل بويات على هذا الاضطراب لعلمهنّ بأنه أمر سيِّئ جداً أن تكون لهنّ مع بعضهنّ علاقة غير الصداقة، ولكنّ ذلك أمر لا يتمّ التعبير عنه. تؤكّد كثيرات من المستجوبات أنّ «العلاقات العاطفية بين الفتيات» المعدودة «انحرافاً» بحكم تحريم الإسلام لذلك، هي علاقات منتشرة بين الفتيات السعوديات في ما وراء البويات اللاتي لا يكون لهنّ بالضرورة هذا النمط من السلوكيات الجنسية، ولكنهنّ يعرضنه في الفضاء العام، ويبقى كل ذلك بصورة كبيرة مرتبطاً بالاضطراب.

في شهر كانون الأول/ديسمبر من عام 2008، أمضيتُ فترة صباحية في محاورة مجموعة من الطالبات الجالسات حول طاولة خارجية بالقرب من مقهى (R-Lounge) الواقعة في الفرع الجامعي. يمكن اعتبار فتاتين منهنّ بُويَات، إذ كانت إحداهما ذات شعر قصير جداً على نمط «البنك» (Punk) وتضع كثيراً من الأقراط في أذنيها، أمّا الأخرى فكان شعرُها قصيراً تتخلّله بعض الخصلات الشقراء وقميصاً واسعاً جداً. كانتا تجلسان ملتصقتين ببعضهما بعضاً وتتشابك ذراعيهما، وكانت لهما حركات أخرى حنونة لا تتعدّى أبداً ما يمكن القبول به بين صديقتين في الرياض. وكانت تشاركان قليلاً في الحوار الذي كان موضوعه الجامعة، وعلاقات الصداقة بين الطالبات، كما كانتا تظهران نوعاً من الخجل عندما أتوجّه إليهما بالكلام مباشرةً. في آخر الفترة الصباحية اقترحت عليّ لطيفة ـ وهي إحدى طالبات المجموعة، وقد بقيت على هامش الحوار، كما أنها ليست بويه ـ أن أرافقها لأنها تريدني أن أتعرّف إلى أختها. في الطريق، أخذت تخبرني بأنها لا تحب المثليات ـ وقد كانت إحدى الطالبات تعرضت لهذا الموضوع خلال الحوار ـ . وبحكم استغرابي من هذا الحكم القاطع، فقد سألتها إن كانت حقاً صديقة لفتيات المجموعة، أم إنها تعرفهنّ معرفة سطحية. لقد ذكرت لي أنّ صديقتها المقرّبة منذ سنتين ـ ما بين فتيات المجموعة ـ هي صاحبة الشعر القصير جداً، وكانتا تتقابلان حتى خارج الفرع الجامعي، وأنّها وصديقتها الأخرى ذات الشعر القصير ليستا سوى صديقتين فحسب. قد يكون ما قالته جميلة صحيحاً، ويمكن كذلك أن تكون صديقتها لم تخبرها بكل شيء، لأنها لا تعرف آراء لطيفة. وقد أسرّت لي أغلب البُويَات اللاتي كان لي معهنّ نقاش في هذا الموضوع، أنه قد كان لهنّ أنماط مختلفة من العلاقات مع فتيات أخريات، ولكن لا أحد كان علِمَ بذلك إلا في دوائر صديقاتهنّ الأكثر قرباً

منهن. في الواقع، فإنّ هذا الاضطراب الذي يتلاعبن به يظهر في المفردة التي يستعملنها لتعيين شريكاتهنّ، وهي مفردة في اللهجة السعودية تعني حرفياً الصديقة (خويّة)، والتي لا تستعملها إلا نساء الجيل السابق في معناها الأوّل، ولكنّ الغرباء لا يعرفون معناها الخفي.

إنّ مختلف هذه الاضطرابات المرتبطة بإمكانية اعتبار نمط تقديم الذات «المسترجلة» بمثابة «موضة»، تحمي بشكلٍ ما هذه الأنماط من الأداء الجندري وهذه السلوكيات المشجوبة بقوّة، وذلك بإبقائها في التباس بين المرئية واللامرئية بحكم أنّ المستجوبات يعتقدن أنّ المظهر يمكن أن يكون أو ألا يكون مطابقاً لانحراف نوعي أو لانحراف جنسي. وكذلك تعكس أنماط الأداء هذه تعقّد عملية تملّك النماذج التي يسوّقها النت، أو بعض المسلسلات الأمريكية، التي تتم إعادة تمثيلها من بعض الفتيات المدينيات، واللاتي يتبنّينها للقيام بتصنيفات بين قريناتهن. علينا أن نلاحظ في الأخير أنّ ممارسات البُويَات لا تنقضُ معايير الاستهلاك، بل يخضعن لها بطريقتهن، وذلك لأنّ «الستايل» الخاص بهنّ يمرّ عبر شراء إكسسوارات تتبع الموضة ومن ماركات تجارية أجنبية، وكذلك عبر الذهاب كل أسبوع إلى صالون الحلاقة لقصّ شعورهنّ أو صبغها تبعاً لآخر الصرخات. ولذلك، فإنّ الصراعات الدائرة قصد إعادة تعريف الأنوثة تمرّ إذاً عبر الأشياء التي تُشترى من مراكز التسوّق. مقاومة «الاسترجال»

إنّ انتهاك معايير النوع التي تقوم بها البُويَات هو سلوك له كُلفته. ففي حين أنّ أغلب الطالبات ينتهكن قواعد تقديم الذات التي تحدّدها قوانين الجامعة وفتاوى هيئة كبار العلماء من مثل التحفظ والحشمة، فإنّ البُويَات ينتهكن نموذجاً للأنوثة أصبح مهيمناً بين مجموعات الأقران. وتكون هذه التجاوزات موضوعاً لعدة خطابات صادرة عن الناظرات وإدارة الكلية ووسائل الإعلام وبعض الداعيات، وهو ما يُبيّنه الشاهد المذكور في مقدمة هذا الباب. ويمكننا أن ننعت هذه الخطابات بأنّها «شرطة النوع»، لأنها تردع وتحكم وتعاقب ما يتمّ اعتباره في هذا الوقت تعدّياً على معايير النوع[(746)].

يتم اعتبار «الاسترجال» من طرف بعض المستجوبات والداعيات قضية اجتماعية، ويتمّ أحياناً تقريبها من «العلاقات العاطفية بين الفتيات». ويتمّ تفسير هذه العلاقات في وسائل الإعلام بمفردات الأمراض النفسية[(747)]. ومع ذلك، فإنّه من الناحية الواقعية يكون تقديم الذات على صورة «بويه» موضوعَ عقوبات مستقلّة عن الالتباس المرتبط بالممارسات الفعلية.

عدد البويات في الفرع الجامعي كبير وهنّ ظاهرات، ويبدو أن المشرفات على مراقبتهنّ يركّزن على أنماط انتهاك النموذج المهيمن للأنوثة أكثر من تركيزهن على انتهاك قواعد الحشمة. ويُمثل هذا الأمر تحريكاً لحدود تصرفات الفتيات المدينيات التي يتمّ التسامح فيها من لدن المؤسسات

الرسمية في ما يتعلق بتقديم الذات في المجال العام. بحسب أقوال الطالبات، تمّ في بداية السنة الجامعة 2008 تحويل الأجهزة الموضوعة لمراقبتهن من مداخل الجامعة إلى الداخل، حيث ينبغي معاقبة التصرفات التي تخرق القوانين. إنّ اللافتات المعلّقة على جدران المبنى والموقّعة من «وحدة الإشراف والإرشاد» المسؤولة عن مراقبة الطالبات، تدلُّ على تحريك هذه الحدود، وعلى الطرق الانتهاكية الجديدة المعتمدة من بعض الطالبات:

«يُمنع حمل السلاسل الكبيرة التي يكون عليها منمنمات مخالفة للعادات، مثل الجماجم والعبارات غير اللائقة وصور الشخصيات، وكذلك وضع «الأقراط» (Piercings) في أماكن غير معتادة، مثل وضعها في مستوى الذقن أو الفم وفي أعلى الأذن وبالقرب من الحواجب» (من رسالة تمّ توجيهها إلى الطالبات في كانون الأول/ديسمبر 2008).

بينما يُروّج قانون الجامعة لمبادئ الحشمة التي لا تمنع الأقراط ولا تسريحات الشعر القصير، فإنّ الفِرَق النسائية للمراقبة الجامعية تدافع في وقتنا الحالي عن ضرورة الامتثال لنموذج معيّن من الأنوثة صار هو المعيار في الفرع الجامعي، ولكنه مختَرَقٌ من البُويات. يمكن للمراقِبات استدعاء الطالبات من ذوات الشعر القصير أو اللاتي يضعن الأقراط بطريقة «غير معتادة». ومع ذلك، وبينما تفترض المستجوبات من غير البويات أنّ هؤلاء يجدن مشاكل كبيرة مع الإدارة، فإنّ المستجوبات البويات يصرّحن بعدم وجودها إلا بنسب قليلة. ففي أسوأ الأحوال، يتم استدعاؤهنّ ويُطلب منهنّ إطالة شعورهنّ، كما قد يقمن بالتوقيع على تعهّد بعدم تكرار فعلتهنّ، وقد يفقدن نقاطاً من معدلاتهن في حالة «العَودة». ونظراً إلى كثرتهنّ، فإنّ الإدارة لا تستطيع طردهنّ جميعاً من الجامعة بسبب هذه التصرفات. وبصفة عامة، فإنهنّ لا يُقمن وزناً للمراقبات ولا لملاحظات محيطهنّ العائلي. في الجمعية الخيرية (أ) يبدو أنّ ما يعاقب تقديم الذات على هيئة «بويه» هو ردّة فعل بعض الموظفات. وقد أخبرتني المديرة بحكاية معبّرة في هذا الشأن، وهي تهمُّ فتاة حاصلة على شهادة كانت تريد التطوع للعمل في المؤسسة ممّا لم يكن يستدعي حصول اختبار التوظيف. وقد ذهبت الموظفات عند رؤيتها للمرة الأولى إلى المديرة، وسلكن في كلامهنّ سبيل التلميح والمجاز، لأنهن لم يستطعن التحدّث بصراحة عما مثّل مشكلة بالنسبة إليهنّ. في البداية، كنّ يعتبرن المتطوّعة الجديدة «عامية» أو «عربجية» (بمعنى مسترجلة)، وهي كلمة تُستعمل للحديث عن البُويَات من دون تسميتهنّ صراحة. يوجد شاهد على هذا الرفض، ويتمثل في أنّ إحدى الموظفات ـ وهي سكرتيرة ـ كانت «بويه»، وهو ما تسبب في مشاكل لحظة قدومها إلى الجمعية، بحكم أنّ الموظفة التي تتقاسم معها المكتب قد اشتكت من أنها تضع عطوراً رجالية. وكان على المديرة أن تُغيّر مركزها. وعند القيام ببحثي،

يبدو أنها لم تعدْ مرفوضة بطريقة واضحة من لدن زميلاتها، على الرغم من أنها لا تشارك إلا قليلاً في فترات الاستراحة وفي غيرها من مناسبات المؤانسة داخل الجمعية. ومع ذلك فليست المستجوبات كلهن، من غير البُويَات، يرفضن البويات: ففي الجامعة، لا تُشكل البويات مجموعة منفصلة عن الطالبات المعدودات «أنثويات»، على الرغم من أنّ بعض «الشِلل» (المجموعات) تحتوي على بويات بين أفرادها، وأخرى لا تحتوي عليهن. إنّ واقع اعتبار هذه الطريقة في تقديم الذات «موضة»، وأنها مجسّدة بكل هؤلاء الفتيات السعوديات، يسهم في ألا تكون وصمة عار في المطلق. وفي المقابل، فإنّ هذه الوضعية تساعد على انتشارها الكبير في الفرع الجامعي، حيث أنماط الأداء الانتهاكي للقوانين مقدّرة جداً، لكن ضمن حدود معينة. بشكل من الأشكال، فإنّ هذا النموذج هو نموذج الانخراط بحسب الفئات، وتقوم به «متعاطفات» لا يرغبن في القطيعة الكلّية مع النموذج المهيمن[(748)]، وهو ما يجعله مقبولاً بصورة أكبر. وعلى الرغم من ذلك، فإنّه مع وجود صديقة لهن تعتمد مثل هذه الطريقة في تقديم الذات، تُعبّر أغلب المستجوبات غير البُويَات عن أحكام سلبية بشأن البويات. إنّ الجمل الأكثر استعمالاً عند الحديث عن البويات، هي أنهن «يُردن لفت الانتباه»، «نحن لا نخالطهن»، «عندهنّ مشكلة نفسية». وترى بعض المستجوبات أنّ الفتيات يشعرن بالضجر إلى حدّ البحث عن التسلية بأي ثمن، وهو ما يطابق الحجة نفسها المعتمدة في شأن «الشباب» و«التحرّش» (الفصل الثالث). وغالباً ما تمتزج الخطابات المنتقدة للبويات مع أنماط أخرى من التمييز الطبقي والعرقي. أخبرتني «هيفاء» (طالبة، 22 عاماً، تقدّم نفسها باعتبارها «منفتحة»، تضع الحجاب بإهمال كبير، وتتبنّى خطاباً نقدياً تجاه كل مؤسسات الدولة، خاصة الجامعية منها)، وبمفردات لا تقبل التأويل، بوجود «شلّة من البويات السوداوات»، تتسكّع في ممرات المبنى 25 من الجامعة، ولهنّ تسريحات شعر غريبة وهنّ مخيفات. وخلال استجواب مطوّل تمّ تسجيله مع مستجوبتين تتحدران من عائلتين ميسورتين[(749)]، ذكرت لي إحداهما بطريق الإيحاء والأخرى بصراحةً، أنّ المظهر يسمح بالتعارف بين الفتيات المتحدرات من الأسر المحترمة، خاصة داخل الجامعة. ويبدو أنه من المفيد تحليل كلام الفتاة الثانية عَلياء، على الرغم من أنّه ليس مندرجاً ضمن النماذج الأصلية. فهي تقول صراحةً ما تعتبره الأُخريات غير لائق: الأكثر شيوعاً في نظر المقابلات هو تأكيد ضرورة ألا نحكم بناءً على المظاهر. تسكن «عَلياء» شمال الرياض، في حي «العُليّا». وقد ذكرت لي مفتخرةً أنها تنتمي إلى عائلة كبيرة قليلة المحافظة، أمّا أمها فتنتمي إلى قبيلة نجديّة تصفها بأنها ذات احترام. تدرس علياء طالبة في البكالوريوس لتتخرّج مرشدة اجتماعية من الفرع الجامعي «عليشة»، وهي تتبنّى خطاباً أخلاقياً، يقول بضرورة ملءِ الوقت بالعمل التطوّعي كي لا نسقط

في «الانحراف» ـ من مثل التدخين والحديث مع الذكور في الهاتف ـ . وقد تحدثت خلال اللقاء عن «المنحرفات» في الجامعة، عن أولئك الفتيات «المقززات»:

«يمكنك التعرف إليهن، هن يتزيّنّ كثيراً [...] ويضعن أقراطاً على الفم وعلى الآذان. وليس لي أي صديقة بين هؤلاء الفتيات، وعندما أشعر أنّ فتاة ما قد صارت منحرفة فإنني أتوقف حالاً عن مخالطتها، لأنّ ذلك محرّم في الإسلام». وذكرت عَلياء بعد ذلك أنّها لا تصاحب إلا اللاتي يلبسن بطريقة «طبيعية». ولكنها استقبلتني هي نفسها مرتدية جينز وسترة فاخرة كلاسيكية وغالية الثمن. وفسّرت لي ذلك بأنها مغرمة بـ «الماركات الفاخرة»، لأنها تحبّ الملابس «المرتّبة والفخمة». وهي تقوم بالتعبير السيّئ عن التصنيف بمفردات الدخل والأخلاق. تقول: إنّ «من بين المنحرفات مَن تنتمي إلى الأسر المحترمة ولكنني ـ بحكم سلوكهن ـ أعتبرهنّ ليسوا محترمات».

بالنسبة إلى عَلياء، يبدو أنّ المظهر والطبقة ونمط الحياة تتشابك بطريقة جوهرية، إذ تتمّ الإشارة إلى «خلفية» الشخص من خلال مظهره. تقول علياء: «لي صديقات كثيرات من الجامعة، ألتقيهنّ في مناسبات اجتماعية، وأخرج معهنّ لنذهب إلى المقهى أو المطعم في التحلية أو في المملكة. تنتمي صديقاتي إلى البيئة نفسها التي أنتمي إليها، ونلبس بالطريقة نفسها [...] لصديقاتي المظهر ونمط الحياة نفسيهما، لو كانت لي صديقة غير محترمة، فإنّ الناس سيعتقدون أنني مثلها، وسيؤثّر ذلك في سمعتي».

تنشغل عَلياء كثيراً بسمعتها، وتعتبر أنّ الصديقات اللاتي «تتسكّع» معهنّ في مركز التسوّق أو في الجامعة يسهمن في بناء الصورة التي تريد أن تعطيَها عن نفسها. هكذا تتداخل خطابات بعض الفتيات المدينيات مع خطاب المؤسسات الرسمية لتعزيز نموذج الأنوثة الاستهلاكية المهيمنة بين الفتيات المدينيات، كما إنه يقوم على خلط بين الأنوثة وبين الرفاهية المادية والموضة أو «الستايل» والسمعة الأخلاقية. من خلال تقديم الذات في الفضاءات الأنثويّة، نستطيع أن نُظهر للأخريات أننا من عائلة محترمة تتبع الموضة وتعتمد نمط حياة «عصري» يستوجب انتهاكات محدودة للقواعد الإسلامية الرسمية. وتقوم أنماط الأداء المعتمدة من البُويَات بنقضِ هذه المعايير الخاصة بمجموعة الأقران.

الأنوثة الاستهلاكية باعتبارها أمراً أخلاقياً

إلى أي حدٍّ يمكن اعتبار ظاهرة البُويَات ظاهرة جديدة؟ إنه من الصعب تحديد ذلك نظراً إلى غياب تاريخ معايير النوع في شبه الجزيرة العربية. فأن تكون النساء «مسترجلاتٍ» بالمعنى الذي يعتمدن فيه أنماطاً لتقديم الذات منسوبة عادةً إلى الرجال، هو أمر لا شكّ في أنه ليس جديداً. إنّ جدّة البويات لا تتمثل في أدائهن للذكورة، أو في الممارسات العاطفية والجنسية

لبعضهنّ (وهي التي لا شكّ في أنّها كانت موجودة دائماً)، بقدر ما تتمثل في تعيين «الظاهرة» وأشكلتها، وهي مطبوعة باستعمال كلمات إنكليزية، والتفسيرات النفسانية (الضجر و«الاحتياج العاطفي»)[(750)]. ومن ناحية أخرى، فإنّ «ستايل» البويات ـ وهي التي تسمح بظهورهن في المجال العام باعتبارهن فئةً خاصة (ذات حدود ضبابية) ـ مرتبط بممارسات استهلاكية أصبحت ممكنة عن طريق تكثيف مراكز التسوّق، كما إنها متأثرة ببعض النماذج في تقديم الذات، وهي نماذج من أفلام أو مسلسلات أجنبية يتمّ تملّكها في سياق الرياض.

نستطيع أن نقدّم فرضيةً تهمّ فضاءات الاجتماع المتماثل و«شرطة النوع». بيّنت أفصنه نجمبادي (Afsaneh Najmabadi) كيف أنّ التمييز الثنائي بين الذكورة والأنوثة ـ في إيران على عهد العائلة القاجارية ـ قد صار متشدداً في العصر الحديث (نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين)، حيث تمّ الترويج لعملية المؤانسة المختلطة (H|t|rosociabilit|) باعتبارها علامةً على «الحداثة»، ومكوّناً من مكوّناتها على حساب الفضاء ذي الطابع الجنسي الأحادي. وبحسب تحليلها، فإنّ عملية التفاعل مع الرجال في سياق البحث عن البُعد الثنائي للنوع ولعملية المؤانسة المختلطة، قد أسهمت في تكلس مفهوم الأنوثة وتقليص دائرة السلوكيات المقبولة[(751)]. ويمكن وضع هذا بالتوازي مع الأعمال التي وضّحت الآثار المزدوجة للاختلاط المدرسي من جهةِ دوره في بناء مفهوم النوع[(752)].

في مدينة الرياض، لم يتمّ بعدُ الترويج بوضوح لعملية المؤانسة المختلطة، على الرغم من أنّ بعض «الليبراليين» المتنفّذين في السلطة يدافعون عن ذلك، ولكنها تبقى أمراً مرفوضاً في مستويات مختلفة. يظهر أنّ هذا التنظيم القائم على الفصل يساعد ـ بمعنى من المعاني ـ تطبيقاً أقلّ تشدداً وأقلّ توحيداً لمعايير الأنوثة، وذلك بحكم أنّ البويات كثيرات وظاهرات. ولكن من جهة أخرى، فإنّ التجمعات المختلطة هي أيضاً فضاءٌ لتداولِ خطاب يُعرّف الأنوثة ـ تلك الأنوثة التي ينبغي تجسيدها وأداؤها كي تكون المرأة محترمة ـ بطريقة صارمة ودقيقة، وهو ما أسميته بنموذج الأنوثة الاستهلاكية. ويكون هذا النموذج موضوع توتّرات ومفاوضات. إنّ اعتماد نموذج لتقديم الذات مرتبط بالموضة، «عصرية» و«أنثويّة»، ضدّ الطابع المتقشّف لقواعد اللباس الرسمية ـ وهو سلوك صار اليوم مهيمناً بين مجموعة القرينات ـ هو أمر تنقضه بعض الفتيات باعتماد مظهر يُعتبر «ذكورياً»، وهو كذلك سلوك مُدانٌ من لدن الداعيات. ويوجد في هذه النقطة فجوة بين الخطاب الإسلامي الذكوري الداعي إلى الرصانة والحشمة وعدم لفت المرأة للأنظار في مستوى الملابس، وبين الخطاب الإسلامي الأنثوي الذي يدين «الاسترجال»، ويقوم في مقابل

ذلك بالترويج لأنوثة استهلاكية تلتحق ـ على وجه التناقض ـ بأوامر الماركات التجارية الكبرى في مجال التجميل والموضة.

خاتمة

مكّن هذا الفصل من بيان كيف أنّ تعريف الأنوثة هو موضوع صراعات، وذلك عبر نمطين في انتهاك النموذج الإسلامي للأنوثة المؤسَّس على الحشمة والتحفّظ. يتم انتهاك هذا النموذج، من جهة أولى، من طرف أصناف الأنوثة الاستهلاكية التي يتم إخراجها داخل الفضاءات المشتركة بين الفتيات المدينيات: استهلاك مستحضرات التجميل، واستعمال ماركات تجارية فاخرة (وخاصة الغربية منها)، الامتثال لأنماط من تقديم الذات تُذكّر بنجوم لُبنانيات ومصريات، مثّل كل ذلك عند القيام بهذا البحث، معايير ضرورية لأن يتم اعتبار الفتاة «أنثوية» بين قريناتها. يتعلق الأمر بإعطاء الانطباع بأننا أغنياء، حتى إن لم نكن كذلك، وبالظهور في ملابس وإكسسوارات فاخرة، حتى ولو كانت مقلّدة. وتُنفق كثيرات من العاملات جزءاً كبيراً من رواتبهن في هذا البحث عن «الستايل». وأحياناً، تشعر اللاتي لا يستطعن القيام بمثل هذه الممارسات الاستهلاكية أنهن مقصيات، اللهمَّ إلا في صورة قدرتهنّ على الإيهام بتطوير خطط للتسوّق تجعلهنّ متقيدات بالنموذج المهيمن للأنوثة بأقل تكلفة ممكنة. وفجأة، يُصبح هذا المعيار متصلاً بكل الفتيات المدينيات مهما كانت أصولهن الاجتماعية. من أجل ذلك، كانت المقاربة المعتمدة في هذا العمل حذرةً عندما تعلّق الأمر بتصنيف السكان السعوديين للرياض بحسب الطبقات. ففي «مجتمع الفتيات» بصفة خاصة (من دون أن تكون هناك دراسة تسمح بمقارنته بمجتمع الرجال)، فإنّ الظهور بمظهر الميسور الحال مادياً يُمثّل المعيار، حتى إن تطلّب ذلك العيش بالقروض وتطوير حيل للتأقلم معه. وغالباً ما تترافق هذه السلوكيات الاستهلاكية عند المستجوبات مع خطاب نقدي للنزعة الاستهلاكية، الذي يَظهر له تأثير قليل على الممارسات، وهو علّة ازدواجيته. أمّا النمط الثاني لانتهاك النموذج الإسلامي للأنوثة، فإنه ينقض في الوقت نفسه نموذج الأنوثة الاستهلاكية الذي أصبح مهيمناً. تبدو البويات ـ باعتمادهنّ مظهراً «مسترجلاً» ـ عنصراً نشازاً في قلب الفضاءات النسائية، وذلك لأنهنّ يُثرن نمطين من الاضطرابات المتعلقة بنوعهن وجنسانيتهنّ. ولدى بعضهنّ، يترافق أداؤهنّ مع انتقادات للقيود المفروضة على نشاطات السعوديات وحراكهن في الرياض.

تسهم مختلف الدعوات المُوجّهة إلى البويات كي يمتثلن للنظام في إعادة تثبيت نموذج الأنوثة الاستهلاكية الذي صار مهيمناً. وهي تعكس كيف تتمُّ عملية التفاوض في حواشي التعريف الشرعي للأنوثة داخل الفضاءات الأنثويّة. إنّ الامتثال للنموذج المهيمن للأنوثة الاستهلاكية قد أصبح أمراً أخلاقياً تتلفّظ به الداعيات. إنّ ضرورة الأنوثة تنتصر على واجب الحشمة في الفضاءات الأنثويّة.

تسمح مختلف هذه الملامح ببيان الطريقة التي تكون فيها الفضاءات الأنثوية ـ القائمة على الفصل بدرجات متفاوتة ـ مجسّدة لمشاهد يتمّ فيها التفاوض حول معايير السلوك العام بالنسبة إلى الفتيات السعوديات، وذلك في سياق خطاب «الإصلاح»، وتحرير تبادل السلع وعَولمة أنماط الاستهلاك. إنّ الفصل بين الرجال والنساء

والإمكانيات التي فتحها في مستوى المؤانسة المختلطة يسمح بظهور نماذج أنثويّة واعتراضات وتفاوضات حول تلك النماذج المختلفة عن المجتمعات العربية الأخرى التي هي أقل اعتماداً للفصل، وأقل عرضةً لدفق البضائع المستوردة. فثنائية محجبة/سافرة في السعودية، ليست متجذِّرة؛ في حين أنّ التقابل بين «ملتزمة دينياً» أو «غير ملتزمة» متجذّر أكثر، على الرغم من كونه مرناً نسبياً. أمّا في ما يخص التقابل بين «بويه» وغير «بويه»، فالظاهر أنّ طابعيْه، المرئي والمركزي، هما من خاصيات منطقة الخليج، ومع ذلك، فإنّ غياب الدراسات تمنع من تأكيد ذلك.

خاتمة القسم الثالث

إن تقاسم الفتيات المدينيات للفضاءات العامة يمكّن من إعادة التموقع سواء بالنسبة إلى المؤانسات أو تعريفات الهوية. ومن خلال حواراتهن العادية بين الزميلات أو الصديقات، سعينَ إلى تأكيد انتمائهن إلى مجموعة أقران تتعرض إلى عراقيل مماثلة، وعلى تمايزهن عن أصناف أخرى، كجيل أمهاتهن أو الرجال أو السعوديات اللاتي لا يعشن في المدينة، وبشكل ثانوي، من غير السعوديات. غير أن وضعيتهن داخل العائلة، في غيرها من السياقات، تنتج نوعاً من التحفظ، ما يقلص من التضامن والمواضيع التي يمكن طرحها مع الأقران.

وقد شهدت انتهاكات القواعد الرسمية المؤسسة على تفسير صارم لتعاليم الإسلام انتشاراً واسعاً بين الفتيات الحضريات. فمجرد الانتهاك الجماعي، القائم على تنسيق مضمر للسلوكيات العلنية، يجر نوعاً من التواطؤ بينهن في الفضاءات اللاتي تتقاسمنها، مدعوماً بانتقادات ظهرت في الحوارات بين الأقران. ومن خلال هذا المسار الذي يترافق مع المطالبة بـ «حرية شخصية» أكبر، فهنّ يسهمن في تغيير قواعد السلوك عند السعوديات في الفضاءات العامة، وتحريك الحد الفاصل بين المقبول وغير المقبول. وبذلك، فإن أغلب المستجوبات يتبنَّين تصرفات انتهاكية للقواعد الإسلامية الرسمية، ولكن بدورهنّ يصنفن تلك الانتهاكات إلى مقبولة ـ بل مرغوبة ـ وإلى تلك التي تدخل في باب المنحرفة والمستهجنة.

ومن بين تلك الانتهاكات، فإن المقبولة منها تميّز الفتيات الحضريات كمجموعة. فالفضاءات المشتركة تمكّنهن من إخراج النموذج الأنثوي الاستهلاكي ومن تجسيده، من دون الكشف عن أصولهن العائلية والاجتماعية. وفي حرم الجامعة ومراكز التسوق وأماكن العمل وأماكن اللقاءات الدينية، يُعاد التفاوض حول حدود تعريف الأنثوية والنشاطات، وأنماط الحياة وتقديم الذات، تستطيع شابة سعودية، بل يجب عليها، تبنّيها علناً.

إن أنماط الحياة الاستهلاكية للـ «شابّات» أو للـ «نساء» في سياقات تسلطية غالباً ما وقع تأويلها، على أَثَر «الدراسات الثقافية» (Cultural Studies) ، كقدوم «ثقافة شبابية تحطّم القيم السائدة في تعبيراتها عن الجيل والأخلاق والنوع»[(753)]. يشير مفهوم الثقافة الكامنة، في العادة، الثقافات التحتية، التابعة، أو الهامشية، بل لعلها تُعتَبَر منحرفة، يُنمِّيها أشخاص هم في موقع المهيمن عليهم بفعل اختلافهم الطبقي أو الجندري أو الإثني أو العمري مقارنةً بالصنف المهيمِن[(754)]. وقد انتُقِدَ هذا المفهوم، من جهة ، لأنه يمثل خطرَ تحويل الموضوع المدروس إلى موضوع مادي، ومن جهة أخرى ، لأنه دفع إلى تركيز اهتمام الباحثين على دراسة الثقافات المضادة، وهي غالباً ما تكون ذكورية وشبابية، ويكون بُعدها الاحتجاجي أو المضاد للمحافظة قد تمت نمذجته[(755)]. وأنماط حياة الفتيات الحضريات، التي تحتوي على بُعدٍ إبداعي ثقافي، لم تُفسر هنا بصيغة الثقافة الكامنة. فاختيار استعمال لفظة «ستايل» في هذا العمل ناتجة في البداية من استعمالها المتكرر من قبل المستجوبات (أُخِذَتْ من الإنكليزية، وطُوِعت إلى اللهجة السعودية، ستايل) أكثر من كونها مركزية في دراسة

الثقافة الكامنة[(756)]. وقد أبرز هذا القسم استحالة تحديد ثقافة كامنة واحدة لدى الشابات المدينيات، لأن الأساليب اللاتي يبتكرنها ويبدعن فيها متنوعة جداً، وهي عند بعضهم، موضوع توترات في صلب الفضاءات الأنثوية. لا تتقاسم الفتيات العلاقة نفسها بالقواعد الإسلامية الرسمية: فالبُويَات لا يتموقعن بطريقة «الملتزمات دينياً» نفسها مثلاً. لا شك أنه يمكننا تناول البُويَات أو «الملتزمات دينياً» بمفردات الثقافة الكامنة. وعوض إقامة تصنيفية ما، حرصَ هذا العمل على إبراز تأثيرات الاجتماع المتماثل من حيث إنتاج القيم، وإلى أشْكَلَة النشاط المهني وتقديم الذات، وهي واحدة، لدى الفتيات الحضريات، وإلى هامش استقلالية «مجتمعهن» بالنظر إلى الرجال. ولا بدَّ من الإشارة إلى أن الرجال، في ما يبدو، بعيدون عن التصرفات الانتهاكية المتحدث عنها في فضاءات الاجتماع المتماثل: فمن خلال هذه الأخيرة، يبدو أن الشابات الحضريات يتصدّين أكثر فأكثر للقواعد الرسمية كما لوضعيتهن القانونية الأدنى من الرجال، حتى وإن كان الاثنان مرتبطين.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الفتيات الحضريات تنتهك بعض القواعد الرسمية، فإنّ تصرفاتهن لا تندرج بالضرورة في تعارض مع خطاب الإصلاح الذي تتبنّاه الحكومة. فعلى العكس، فإنهن، عبر طرائقهن في التطلع إلى مستقبل مهني والحلم بالسفر والاستهلاك، يجسّدن بشكل ما مخيال الأمة الذي يبشر به ذلك الخطاب. لا شك أنهن يشتكين من عدم المساواة، ويصطدمن بعدة عقبات؛ ومع ذلك يبقى نمط حياتهن اليوم أكثر تقديراً من ذاك الذي عرفته أمّهاتهن، أو تعرفه سعوديات يعشن في القرية أو الأجنبيّات العاملات في البلد.

لا تنسج أنماط الحياة التي ابتدعتها الفتيات الحضريات إذاً ثقافة كامنة احتجاجية، حتى إن توفّرت على عناصر هدم لنموذج الأنثوية الإسلامية. إن الفضاءات التي اقتُحِمَتْ في المدينة، والفضاءات الافتراضية أيضاً ـ مدونات ومنتديات على النت ـ أنتجت تغييرات في المؤانسات، وفي تمثلات الهوية، وفي معايير السلوك التي تعطي معنى عبارة «مجتمع النساء الشابات»، ولكنها لا تسمح إلا أحياناً بالتعبير عن المطالب.

خاتمـة عامـة

عندما ترتفع الطائرة فوق الرياض وتبتعد تدريجياً عن الأنوار البنفسجية والخضراء لمركز «المملكة» للتسوّق، تسمح المادة الدقيقة واللّينة والخفيفة التي صُنعت منها العباءة لكل مسافرة بتحويل قطعة القماش الكبيرة هذه إلى توابع للزينة توضع في حقيبة اليد. لم يكن من الهيّن أن أضع جانباً تجربة البحث في الرياض، والاستبيانات التي تولّدت منها، وهو ما جعل من نشرها نوعاً من التحدّي. إنّ القيام ببحث ميداني إثنولوجي في سياق شديد الاختلاف عن مجتمعي الأصلي، دفع بي إلى التزامٍ شخصيّ متين[(757)]، وإلى أن أعيد التفكير في عناصر كانت تبدو لي من قبلُ بدهية. وقد تغذّت هذه العملية بكثير من القراءات التي استثمرتُ المفاهيم الواردة فيها لجعلها ـ قبل كل شيء ـ في خدمة المادة التي قمت بتجميعها.

لقد قمتُ في هذا العمل بتتبّع بروز فئة الفتيات الحضريات، اللاتي لا يتم تمثّلها من خلال مفاهيم ديمغرافية ـ اجتماعية، بل عبر ممارسات متشابهة في فضاءات مشتركة تسمح بوجود أنماط من المؤانسة والهوية المشتركة. وقد مكّن هذا الاختيار المنهجي من إبراز كيف تمنح أنماط الحياة الأنثويّة نفسها للرؤية في الفضاء العام، وذلك عبر عملية تفاوض ثابتة في شأن السلوكيات المسموح بها للسعوديات، الأمر الذي يضع خطوطاً جديدة للإدماج والإقصاء. سمحت المنهجية التي تمزج بين المعاينة الإثنوغرافية وبين أنماط مختلفة من الاستجوابات ومن استثمار المصادر النصية (خاصة الإصدارات الدينية أو الرسمية، تقارير الخبراء، المقالات الصحفية، مواقع إنترنت وأعمال جامعية كتبها سعوديون)، بفهم هذه العملية في تاريخيتها وفي تعقّدها، ذلك كله في مجتمع لا توجد بشأنه إلا أعمال قليلة، ما جعل الرياض حقلاً مفتوحاً للبحث. وعلى الرغم من هذا الغياب النسبي للمَعْلَمَات، فإني قد اجتهدت في أن أكون دقيقةً في التمشّي العلمي، وصادقةً تجاه المستجوبات، وذلك بحسن الإصغاء لمختلف العناصر التي تخرج في بحثي، من دون أن أنقص من قيمة الجوانب التي كان من الممكن أن تبدوَ لي ـ في البداية ـ أقل طبيعيةً في إطار منهجية تنتمي إلى علم الاجتماع السياسي. وقد حاولت، فضلاً عن ذلك، أن أفهم رؤية المستجوبات للعالم، وأن آخذ على محمل الجد كلامهنّ وتحليلاتهنّ، مع وضعها بأدقّ طريقة ممكنة في سياقاتها المخصوصة. إنّه الأمر الذي دفعني إلى حشد الأعمال المرتبطة بمجالات نظرية مختلفة، في الوقت الذي كان فيه موضوع عملي يتحوّل ويصبح أكثر دقّة.

في الختام، سأقوم أوّل الأمر بالتذكير بالخطوات الرئيسة للاستدلال، وذلك قبل أن أقدّم بعض المسالك العرضية للتفكير، في الأبواب الثلاثة.

سمح لنا القسم الأوّل بالتأريخ للفصل بين الرجال والنساء، وهو الفصل الذي يُهيكل تنظيم مدينة الرياض. ومثلما هو شأن الخصوصية العرقي في جنوب أفريقيا ـ وعلى الرغم من أنّ هذين الضربين من الخصوصية يختلفان كثيراً ـ ، فإنّ الرياض كانت في الثمانينيات من القرن الماضي حالة نموذجية للفصل بين الرجال والنساء،

وهو مبدأٌ تم تأييده من الصحوة الإسلامية التي صار تطبيقها ممكناً بفضل ارتفاع مداخيل النفط. وقد أسهم هذا المبدأ الذي انبنى عليه نموذج الأنثوية الإسلامية المروَّج له وقتها بين السعوديات، في خصوصية سعودية تجاه العمّال الأجانب المقيمين في البلاد، وتجاه الحليف الأمريكي الذي كان في وضع المهيمن. وبدايةً من سنتي 1990 ـ 2000، كانت هناك أوامر جديدة، شكّل بعضها الأيديولوجية النيو ـ ليبرالية، تداخلت مع هذا النموذج؛ فالسعوديات يقدّرن النشاط المهني الذي يتمّ تقديمه كوسيلة لـ «إسهامهنّ في المجتمع». ومن ناحية أخرى، فإنّ تحرير عمليّة تبادل البضائع وخطاب الحكومة الداعي إلى تطوير القطاع الخاص، يساعدان على مضاعفة مراكز التسوّق التي توجد في المدينة، وهو ما أدّى إلى فتح فضاءات جديدة أمام السعوديات. وتتداخل الحدود المرتبطة بتأمين هذه الفضاءات مع الخصوصية بين الرجال والنساء.

وقد قمنا في القسم الثاني بتحليل مختلف أنماط التفاوض التي تسمح للفتيات الحضريات بدخول هذه الفضاءات. وقد توجَّه اهتمامي بادئ ذي بدء إلى الطريقة التي تُعرّف بها المستجوبات المخاطر التي يتعرّضن إليها داخل الفضاءات العامة المختلطة، وذلك من خلال مقابلتها ـ من جهة أولى ـ بحجّة «انعدام الأمن» التي تثار في النقاشات العامة المتعلّقة بمنع المرأة من قيادة السيارات، كما تمت مقابلتها ـ من جهة ثانية ـ بمقولة «التحرّش» المعتمدة من الصحافة عند حديثها عن الأخبار المهملة. تقوم هذه التعريفات المختلفة بالإشارة إلى «الشباب» ـ أي رجال يتحركون في مجموعات من الأنداد وليس مع العائلة ـ باعتبارهم مسؤولين عن المخاطر التي تُهدّد السعوديات. وفضلاً عن ذلك، تقوم السعوديات بتعيين أنماط أخرى من المخاطر، مثل أن يتم توقيفهن من طرف أعضاء هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الشرطة الدينية). وبصفة أكثر تعميماً، فإنّ التعرّض للمجهول أو البروز من خلال سلوك يُعدّ غير طبيعي، يمكن أن يمسّ السمعة. إنّ على الفتيات الحضريات تجنّب هذه الوضعيات، وهو ما يكون له أثر تأديبي على تصرفاتهنّ داخل الفضاءات العامة. فحتى عندما لا يتم تجسيد الفصل بين الجنسين عبر جدران، فإنّه يقع إعادة إنتاج الحدود بين الرجال والنساء في مستوى التفاعلات التي تتّسم بطابعيْ التجنّب والتحفّظ.

تقوم هذه الاحتياطات برفع ثمن حركة السعوديات وولوجهن إلى الفضاءات العامة، وهو ثمن معتبر بحكم منعهنّ من قيادة السيارة وغياب النقل العام. وفجأةً، تمّ ارتباط بين الدخل المستقلّ والولوج إلى المدينة. فالحركة هي نظام حياة يستدعي من كثيرات من الفتيات الحضريات ممارسة عمل له دخل ثابت أو على الأقل متابعة دراساتهنّ العليا. وتُمثّل هذه الأنشطة في حدّ ذاتها نتيجة مفاوضات مع المحيط العائلي، الذي يجب إقناعه بالطابع المقبول للممارسات عند الآخرين

ممّن يمتلكون أهمية خاصة، أي العائلة الممتدّة أو العائلات التي لها المكانة نفسها أو مستوى الدخل نفسه، وذلك بحسب الحالات. يبدو خطاب تنمية الشخصية الذي يتمّ التلفظ به خاصة في الفضاءات الدينية النسائية، والذي تم تبنيه من لدن المستجوبات، خطاباً مركزياً في شرْعَنِة هذه الأنشطة الجديدة التي يتمّ النظر إليها من خلال مفاهيم انفتاح الشخصية وتحقيق الذات.

وقد قام القسم الثالث بوصف التفاعلات التي يتشكل من خلالها «مجتمع الفتيات الحضريات» ضمن بعض الفضاءات، وفي أوقات خاصة. فالفضاءات المشتركة بين الفتيات السعوديات تسمح بالفعل بتنمية مؤانسة وتعريفات مشتركة، متجاوزة بعض الانقسامات على أساس الانتماءات العائلية والأصول الاجتماعية. ومع ذلك، فإنه تتم إعادة تشغيل هذه الانقسامات في بعض الوضعيات، ويدفع بهنّ هاجس السمعة إلى ضرب من التحفظ في علاقات الصداقة، لكنّ هذا القيد يتمّ تجاوزه نسبياً في التبادلات الافتراضية بحكم طابعها غير الشخصي.

وفي الفضاءات التي يتم فيها تقاسم المكان بين الفتيات الحضريات، تتم إعادة عملية التفاوض في معايير التصرف داخل المجال العام، خاصةً عبر ممارسات تنتهك القواعد الرسمية القائمة على تفسير محافظ للأحكام الإسلامية. وتُمثّل هذه الممارسات ـ في معنى من المعاني ـ ضرباً من المقاومة للنموذج الأنثوي الذي وقع الترويج له زمن الصحوة الإسلامية. وهي تسهم في تقوية تماهي الفتيات الحضريات مع فئة تتقاسم القيود نفسها، والموقف الفظّ والاستفزازي نفسه تجاه المسؤولين عن تطبيق القواعد، وتجاه الانتقادات المشابهة التي يتم التعبير عنها خلال المحادثات بين الأقران.

كما تقود تلك الممارسات إلى ظهور معايير جديدة لتقديم الذات، وهي معايير يتمّ الإحساس بطابعها المقيّد هي الأخرى من لدن بعض المستجوبات. وهكذا ينبثق من مواجهة نموذج أنثوية استهلاكية تقوم على عرض السلع المُشتراة من مراكز التسوّق أشكالاً جديدة من تكوين الذات، فضلاً عن التمييز بين أولئك اللاتي يستطعن القيام بـ «التباهي»، واللاتي يحتلن للقيام بذلك على الرغم من مداخليهن المحدودة، وبين اللاتي يشعرن بأنهن مقصيّات من هذه العملية. وفي الأخير، وعبر عمليات إخراج الذات المستوحاة من الموضة اللبنانية والأمريكية والأوروبية، يقام ضربٌ من الصراعات التي تدور حول إعادة تعريف الأنوثة. ومن المفارقات أن نجد أنّ المسؤولين عن تطبيق القواعد الإسلامية الرسمية يسهمون في ذلك من خلال الدعاية للأنثوية الاستهلاكية في مقابل «استرجال» الفتيات.

تغيير أشكال إدارة الحكومة، بين الدولة والأسرة

إنّ دراسة موضوع يبدو هامشياً مقارنةً بالموضوعات التي يتم التطرق إليها عادةً في المملكة العربية السعودية، ونعني به الحركات الإسلامية والدولة الريعية، تقدّم إضاءة جديدة لتحوّلات طرق الحكم، و«لأشكال إدارة الحكومة» في هذا البلد. فهذه الأمور يتمّ تمثّلها لأنها تؤثّر في إمكانيات الفعل عند الفتيات الحضريات ـ ما بين الحكومة ووزارة العمل، ومؤسسة العائلة (ذات التعريفات المتذبذبة)، والقطاع الخاص (الذي يرتبط بعلاقات مهمة مع الأسرة المالكة)، والمؤسسات الدينية التي يختلف خطابها أحياناً عن مؤسسات حكومية أخرى. وبصفة خاصة، تسمح المقاربة الجندرية واختيار دراسة صنف مخصوص من النساء بالوقوف على التفاعلات المعقّدة بين التحولات الخاصة بالدولة وتحوّلات المؤسّسة العائلية.

إنّ تطوير المؤسسات النسائية التي كانت تخضع للتمييز في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي ـ وهو ما بيّنه القسم الأوّل من هذا العمل ـ قد خفّف من دور الولي الشرعي، أي من دور العائلة النووية باعتبارها وسيطاً بين مؤسّسات الدولة والسعوديات. وكان هذا التعريف للأسرة قد تمّ تشكيله من طرف دولة تعرف عملية مركزة تتآكل فيها تدريجياً البُنى القبلية والأسرة ذات النسب، وهو ما كان يقوم على أساسه التنظيم السياسي في شبه الجزيرة العربية من قبلُ. في أثناء القيام بهذا البحث، كانت القيود العائلية هي ما يحدّ في المقام الأوّل من حركة الفتيات الحضريات ومن أنشطتهن. فتعريف أنماط العنف بواسطة مفردات المسّ بالبُعد اللامرئي للأنثى، يرتبط خاصة بأهمية سمعة النساء التي تتحدر من علاقات السلطة داخل الأسرة. ومن أجل الحصول على استقلالية أكبر، تقوم المستجوبات ـ وهن في الغالب صاحبات مستوى تعليمي أرفع من مستوى الوالدين (خاصة الأم منهما) ـ بالاحتجاج بخطاب «حقوق المرأة في الإسلام»، ويسعين إلى إقناع محيطهنّ العائلي بأنّ القيود المفروضة ترتبط بـ «التخلّف». ومن خلال هذه العملية، تقوم الفتيات الحضريات ـ في إطار سياق رهاناتهن وقيودهنّ الخاصة داخل أسرهنّ ـ بتملّك الحجج المكوّنة لخطاب الإصلاح الحكومي الذي يروّج منذ أوائل الألفية الثالثة لـ «إسلام معتدل» ضدّ «الأعراف المتخلّفة». وفي الوقت نفسه، تسهم الفتيات الحضريات في نشر هذا الخطاب التحديثي ونصرته، وهو خطاب مطبوع بالقدح في ماضٍ تتم تعبئةُ عناصره بطريقة تجتثها من سياقاتها، وذلك بهدف شرعنة تغييرات يتم الترويج لها الآن.

ومن خلال انتهاكهنّ لقواعد النظام ـ وهو ما يقمن به أحياناً أمام المشرفين على تطبيق تلك القواعد ـ فإنّ الفتيات الحضريات يسهمن في التشكيك في نموذج الأنثوية الإسلامية الذي تمّ نشره بدءاً من سبعينيات القرن الماضي، وهو نموذج يقوم على تفسير صارم للتعاليم الدينية. ويتماشى هذا الأمر مع الخطاب الإصلاحي للحكومة المعزّز «للاعتدال» و«الوسطية».

وفي الأخير، تقوم الفتيات الحضريات بتملّك الإلزام القاضي بتشغيل السعوديات، وذلك لأنّ العمل مقابل راتب يسمح لهنّ بالولوج إلى فضاءات ـ أزمنة مستقلة عن المحيط العائلي ـ.

ومن بين هذه الجوانب المختلفة، فإنّ انتهاك القواعد الإسلامية الرسمية هو الجانب الوحيد الذي يمكن أن ينطبق على الشبان السعوديين أيضاً. ذلك أنّ الحجج المعتمدة في أثناء التفاوض مع المحيط العائلي، والمعنى الذي يُسند إلى العمل مقابل أجرة وإلى السلوكيات الاستهلاكية، هي كلها أمور خاصّة بالفتيات الحضريات. وبحكم أنّ المحيط العائلي يتمّ تمثله باعتباره أهم مصدر للقيود على حركتهن وعلى أنشطتهن اليومية، فإنّ الفتيات الحضريات يتأقلمن مع معايير أخرى يقمن من خلالها باختراع أشكال مستحدثة من المكانة ومن الانتماء. فمن جهة أولى، تسهم الفتيات الحضريات في مستواهن، في نزع الشرعية عن النظام العام القائم على تفسير محافظ للتعاليم الإسلامية، كما يسهمن، من جهة ثانية، في نزع الشرعية عن القيود التي يفرضها عليهن محيطهن، وهي قيود يتم التفاوض في شأنها داخل النظام العائلي ذاته. ومن خلال تملّك جوانب مختلفة من خطاب الإصلاح ضمن رهاناتهن الخاصة، ولتجاوز القيود التي تعترضهن، فإنّ الفتيات الحضريات يسهمن في نصرته.

الجندر، الفضاءات العامة والدعاية لصورة أخرى للأمّة

لقد قام هذا العمل أيضاً بإبراز الطريقة التي تقوم من خلالها الفتيات الحضريات بتجسيد أنماط حياتية «حضرية» و«معاصرة»، ويسهمن بذلك في عملية تحوّل أشكال الأنوثة. ومع ذلك، فإنّ هذه الأنثويات الحضرية ذات الطابع السعودي المحض، والتي يتمّ إبرازها في الفضاءات العامة بالعاصمة، تمثّل رهاناً في ما يخص تجديد صورة الأمّة، الأمر الذي تشتغل عليه الحكومة السعودية عبر مبادرات مختلفة. ويقوم موضوع هذا العمل بإضاءة بعض وجوه التفاعل بين تحوّلات معايير النوع، وتحوّلات المخيال الوطني.

تكون النساء السعوديات في مراكز التسوّق، ووراء الزجاج الداكن لسياراتهنّ على طرقات المناطق الحضرية وفي المصارف وفي الصحف وفي التلفزيون وفي المكتبات، مرئيات وغير مرئيات في الوقت نفسه، وذلك بحكم اتخاذهن لعدة احتياطات كي لا يتمّ التعرف إليهن باعتبارهن بنات عائلات محترمة، ولكنهن في مقابل ذلك يقبلن التعريف باعتبارهن فتيات سعوديات، وذلك من خلال عباءاتهن الموضوعة «على الكتف» والمزركشة بالماس الاصطناعي ذي اللون الأرجواني أو الفيروزي، ومن خلال أحذيتهن الرياضية أو الكعب العالي، وحقائب اليد من نوعي «فويتون» و«غوتشي»، سواء أكانت حقائب أصلية أم مقلّدة. تسمح الفضاءات العامة المختلطة برؤية «مجتمع سعودي» وإبرازه، كما تقوم بتجسيد صوره سواء بالنسبة إلى السعوديين أو إلى الأجانب، وذلك على الضدّ من الفضاءات النسائية التي لا يمكن تصويرها فوتوغرافياً أو تقديمها في أشرطة، اللّهم إلا عندما تكون النساء المتردّدات عليها غائبات.

لقد استكشف هذا العمل بعض الدلالات الخاصة التي ترتبط باستهلاك منتجات وعلامات تجارية تُعتبر غربيةً داخل السياق السعودي: فهي تسمح للفتيات السعوديات بالظهور في مظهر «المنفتحات»، وكذلك في مظهر ميسورات الحال والمتأنّقات، «أنثويات» و«عصريات». من خلال شجب «التخلّف»، تقوم المستجوبات بنحت تعريف للطريقة الشرعية التي ينبغي لهن التصرف وِفْقها اليوم باعتبارهنّ سعوديات. إنها طريقة تتميز بالعمل الوظيفي في القطاع الخاص، وبمستوى تعليمي مرتفع، وباستعمال الإنكليزية والإعلام و«التسامح» في مقابل «التشدّد»، والطموح إلى التقدم و«الانفتاح» من خلال أنشطة مختلفة، والرغبة في «الإسهام في المجتمع» والقيام بشيء ما من أجل «الأمّة»، وعدم التمييز بين الأشخاص على أساس أصولهم العائلية أو الجغرافية، واعتماد تقديم للذات ذي طابع «عالمي»، أنثوية، مطابقة لذوق العصر، ذلك كلّه «في إطار احترام تعاليم الشريعة»، وذلك لأنّ الانتهاكات الحاصلة بين الفتيات الحضريات لا تعتبر قطيعةً مع تلك التعاليم، بل هي قطيعة مع التفسير المحافظ الموروث من الصحوة الإسلامية. تلك هي أنماط الحياة الأكثر اتّباعاً من لدن السعوديات في هذه اللحظة من تاريخ المملكة العربية السعودية.

يهدف خطاب الإصلاح الرسمي الذي تمّ الترويج له منذ سنة 2003 إلى تغيير صورة السعوديين في عيون بقية العالم، وكذلك إلى بناء «وطن» على أسس أخرى، غير تلك التي ساعدت في نشر إسلام حركيّ عنيف هدّد استقرار النظام نفسه[(758)]. ويقوم تطبيق هذا المشروع الوطني خاصةً على الفتيات الحضريات، بينما تمّ إقصاء السعوديات في الخطاب التنموي للسبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي. من خلال أنماط الحياة التي يتّبعنها، تُمثّل الفتيات الحضريات فئة مركزية في الصورة «العصرية» و«المتسامحة» للدولة السعودية، باعتبارها «جماعة متخيّلة» يتمّ الترويج لها حالياً من طرف الحكومة[(759)].

إنّ تلك الصورة الأقلّ تزمّتاً للأمّة السعودية، تظلّ قائمة على تميّز شديد عن الأجانب وذلك، من جهة أولى ، عبر احترام التعاليم الإسلامية، ومن جهة ثانية عبر التفوّق الاقتصادي. ذلك أنّ الفتيات الحضريات من خلال التلاؤم مع نموذج الأنثوية الاستهلاكية وتملّكه، يتميزن في الفضاءات العامة عن العاملات الأجنبيات اللاتي لا تسمح لهن إمكانياتهن المادية بمثل تلك العروض المتأنّقة في تقديم الذات، كما يتميّزن عن فئات أخرى من النساء يجدن أنفسهنّ مقصيات من هذه العملية. فمن خلال العباءات التي يحفّها الماس الاصطناعي، تُظهر الفتيات الحضريات في الفضاءات العامة أناقتهن واختلافهن عن باقي أنماط الأنثوية التي لا تكون سعودية محضة أو إسلامية، وهي تلك التي يُجسّدنها هنّ أنفسهنّ في الفضاءات النسائية بارتداء بنطلونات الجينز والتنانير القصيرة وغيرها من الملابس التي تتبع الموضة. إنّ أشكال أدائهنّ في المجال العام تسهم بهذه الطريقة في «إيجاد الفارق»[(760)]، ليس فقط بمفردات النوع، ولكن كذلك بمفردات الجنسية، وهو الأمر الذي يقع خاصةً من خلال إظهار مستوى الدخل والانتماء الديني.

بمعنى من المعاني، تُمثّل مراكز التسوّق، التي تزيّن صورها في الغالب المقالات الخاصة بالعربية السعودية، مسارحَ لهذه الصورة «العصرية» و«المنفتحة» للبلاد، وهي صورة يتمّ تقديمها للمواطنين وللأجانب على حدٍّ سواء. ولكنّ بعض السعوديات يُباينّ هذه الصورة من مثل «البويات» اللاتي لا يخضعن لموجبات الأنوثة، والنساء الفقيرات اللاتي يكنّ في الغالب من الزنجيات أو البدويّات المقصيات من الثقافة الاستهلاكية، على الرغم من أنّ بعضهنّ من المنتميات إلى الجيل الشاب يأخذن بنمط الحياة الموصوف سابقاً، ويحتلن لأنفسهنّ من أجل الإسهام في هذه «الحداثة»، وأخيراً نجد «القرويّات» اللاتي قدمن حديثاً إلى الرياض، وهنّ لا يجدن أي نفع في «التجوال» داخل فضاء يكون فيه كل شيء أغلى سعراً من «السوق الشعبي».

مسار للتغيير من دون تعبئة

يحمل هذا العمل رؤية مختلفة نوعاً ما عن التسييس وعمليات التعبئة، وذلك عندما يبيّن كيف أنّ التغيرات المهمة يمكن أن يتم الاشتراك في إنتاجها عبر أفعال عديدة ومفاوضات في مستويات مختلفة، من دون أن ينتج من هذه العملية صراعات ظاهرة.

فمن جهة أولى ، يقوم خطاب التنمية الشخصية بنشر تأويل لاسياسي، بل هو مضادّ للسياسة في شأن المشكلات التي تعترض كل فتاة، وذلك عبر قراءة علاجية لهذه المشاكل. ومع ذلك، فإنّ هذه الآثار داخل السياق السعودي، هي ذات طبيعة مزدوجة. ذلك أنّ تملّك خطاب التنمية الشخصية من لدن الفتيات الحضريات يسهم في «تعميم» بعض القضايا التي نادراً ما كان يتمّ التطرق إليها في السابق، ويسهم كذلك في شرعنة أنشطة جديدة. كما يُمثّل خطاب الإصلاح بتناول «حقوق المرأة في الإسلام»، وواجب «الإسهام في المجتمع» حجّتان تتمتّعان بإجماع نسبيّ، ويتمّ توظيفهما من لدن الفتيات الحضريات في أثناء تفاوضهن مع محيطهنّ العائلي.

ومن جهة ثانية ، يمكن اعتبار انتهاك القواعد الإسلامية الرسمية كضروب من المقاومة لعملية التنظيم المتشددة للفضاءات النسائية والمختلطة، ولكن بشرط أن تنحصر في هذا المستوى وألا تؤدّيَ إلى ظهور مطالب جماعية أو عمليات تعبئة منظّمة. وفي الوقت نفسه، فإنّ التكرار اليومي لتلك العملية بين الفتيات الحضريات يسهم في تحريك معايير السلوك المقبولة من لدن الشابات السعوديات، وبالتالي يسهم في تغيير النظام العام. إنّ عملية انتهاك المعايير تتجذّر في عمليات مؤانسة عادية تمتدّ من التجميع إلى الحشد، وتسهم بذلك في تعزيز الـ «نحن» الخاصة بالفتيات الحضريات.

من المثير للاهتمام مقابلةُ هذه الأفعال والمفاوضات وعمليات التملّك بالمساجلات التي حصلت في الساحة العامة، والتي تشكّلت منذ الجدل حول «قيادة النساء للسيارات» سنة 1990. ومثلما بيّنّا في القسم الأوّل، فإنّ كل موضوع يتصل بوضعية النساء أو أنشطتهن أو طابعهن المرئي، يكون موضوعاً لعملية «تعميم» سريعة، حيث تترجم إلى عملية اختيار بين «الإسلام» و«التغريب». ومع ذلك، فإنّ الفتيات الحضريات يسهمن بصورة طفيفة في الساحة العامة التي تشكّلت بتلك الطريقة، وقد يكون ذلك راجعاً إلى كون مفردات هذا السجال تختلف عن الرهانات التي يشعرن أنهن معنيّات بها. فأغلبهنّ، لو أردنا استعمال المفردات التي يقمن من خلالها بتعيين الفاعلين في هذه الساحة العامة، لا يتماهين مع «الليبراليين» و«الليبراليات»، ولا مع «المتشدّدين». ومن ناحية أخرى، فإنّ ضرورة ألا يتمّ الانتباه إليهنّ، والبقاء غير مرئيات يمكن أن يردعهنّ عن أخذ الكلمة في المجال العام، وهو ما يكون نادر الحصول. وأخيراً، فإنّ إمكانيات إنشاء جمعيات أو مجموعات أو إدارة مشروع أو إطلاق حركة جماعية، هي كلها أمور يتمّ الحدّ منها بقوانين الدولة.

في هذا الوضع، فإنّ الأفعال المشتركة بين الفتيات الحضريّات هي ما يقود إلى تحريك المعايير، وذلك من جهة أولى عبر عملية تملّك الخطابات التي هي محلّ إجماع، ومن جهة ثانية عبر ما ينتشر بينهن من ممارسات تنتهك القواعد الإسلامية الرسمية. وهو أمر صار ممكناً نتيجة تعليمهنّ العالي الذي هو ورقة رابحة في مفاوضاتهنّ العائلية، كما أنه صار ممكناً أيضاً بفضل تقاسم فضاءات الوجود المشترك، التي تسمح في الوقت نفسه بنشر ممارسات انتهاك المعايير الدينية، وبتطوير ضرب من المؤانسة المكوّنة من روابط عابرة ومن علاقات صداقة أكثر دواماً. وهكذا يتسع حقل الممكنات أمام الفتيات السعوديات في مستوى الممارسات اليومية، على الرغم من أنّ وضعهن القانوني، باعتبارهنّ قاصرات في أغلب العمليات، يبقى ثابتاً.

الفصل، المؤانسة وتغيير النظام العمومي

أخيراً، تُظهر العملية المدروسة تحوّلاً في الفضاءات العامة يهمّ الأبعاد الثلاثة لهذا المفهوم التي تمّ التطرّق إليها في المقدّمة. ففي ما يتعلق بالوضعية القانونية للفضاءات المدروسة، تسمح المقاربة الجندرية، في مدينة تقوم على الفصل مثل الرياض، بتدقيق تأويل التحوّلات النيو ـ ليبرالية للمدن بمفردات «موت الفضاء العام»، تلك المفردات التي تشجب بصفة خاصة عملية خصخصتها وانتشار تقنيات المراقبة فيها. فسكّان الرياض هم بصفة عامة خاضعون لعملية «التقسيم»، حيث يتمّ الفصل بين الرجال والنساء، وبين الأغنياء والفقراء، وبين السعوديين والأجانب، الذين يتم تقسيمهم هم أيضاً تبعاً لجنسياتهم ومستويات دخلهم وجنسهم. وتُترجِمُ مختلف أصناف الخصوصية هذه عن نفسها من خلال الجدران، ونوافذ السيارة الداكنة، ونقاط التفتيش، وكذلك من خلال الحدود المرعية في أثناء وضعيات التفاعل في الفضاءات العامّة. بُعيد هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001 وهجمات سنة 2003، أصبحت بعض هذه التقسيمات مطابقة لاستراتيجية حكومية مثلما هو الشأن في «المجمعات السكنية» (Compounds) (وهي المرادف السعودي لما يُسمّى بالإنكليزية بـ (Gated Communities)) التي تكون محميّة بصورة كاملة. وبحكم كونها محاطة بأسلاك شائكة وبنقاط تفتيش مزوّدة بدبابات ورشّاشات، فإنّ هذه الفضاءات تسمح لفئة عُليا من الأجانب (وهم في الغالب من الأمريكيين والأوروبيين والعرب) فضلاً عن أصدقائهم السعوديين، بالتمتّع بحمّامات سباحة مختلطة وبحفلات خمرية من دون أن يخشوا من تدخّل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يمكن للتقسيم في هذه الحالة أن يكون سياسة عامة تهدف إلى الوقاية من الصراعات.

إن الفصل بين الرجال والنساء، وهو مبدأ تمّ الترويج له خلال فترة الصحوة الإسلامية في السبعينيات من القرن الماضي وتمّ ترسيخه منذ ذلك الوقت في المدينة، لا ينتمي إلى هذه الاستراتيجية. تتراكب أنواع الفصل فوق بعضها بعضاً، ولكنّ أرخبيلات الفضاءات التي تمّ تحديدها بهذه الطريقة تستطيع أن تكون مكاناً للاستعمال العام من قِبل أولئك الذين يستطيعون دخولها. ومع الانتباه إلى الطابع المجزّأ للفضاءات المدروسة، فإنّ هذا العمل قد بيّن أنّ عملية تأمين الفضاءات ـ مثل مراكز التسوّق ـ هي ما سمح بدخول النساء إليها، وتمثّل مدينة الرياض في هذا المستوى «النمط المثالي» أكثر مما تُمثّل الاستثناء. ولا يهدف هذا التحليل إلى الدفاع عن مراكز التسوّق، ولكن إلى بيان أنّ مبدأ التفاوت في دخول الأماكن العامة هو ما يسهم في نجاح هذه الملاذات الآمنة الموجّهة للاستهلاك.

إنّ عدم الاختلاط الذي هو أحد مطالب الحركات النسوية في سياقات أخرى، هو أمر مفروض على الفتيات الحضريات السعوديات، ولكنه كذلك أمر مرغوب فيه من أغلبهنّ. ويتولّد عن ذلك إقصاء السعوديات من أهمّ أماكن أخذ القرارات، ويحدّ بصفة كبيرة من قدرتهنّ على الحركة. ولكنّ هذا العمل أبرز مسارَ بناء دعاية

بين الفتيات الحضريات في كثير من فضاءات المؤانسة، وهي فضاءات غير مشتركة، فضلاً عن كونها ليست خاصة. إنّ بقاء الفتيات مع بعضهن في أغلب الأوقات، يسمح لهنّ باتباع سلوكيات لا يمكن التفكير فيها داخل الفضاءات المختلطة. كما تسمح لهن وضعية الفضاءات الأنثوية الخاصة بامتلاك تمثُّلات تُشكك في النموذج المهيمن للأنوثة، وذلك على الرغم من أنّ تلك التمثّلات تكون موضوعاً لدعوات الالتزام بالنظام، بحكم أنّ الفضاءات الأنثويّة تخترقها هي الأخرى علاقات السلطة بطبيعة الحال. إذا كانت أرخبيلات الفضاءات العامة الأنثويّة هي نقطة الانطلاق في عمليات التعبئة السياسية، فإنها تسهم في انبثاق أنماط حياتية مطبوعة بالنشاط المهني والاستهلاك، وبالتالي في إيجاد أنماط أخرى من الأنثوية.

المراجـع

1 - العربية

كتب آرتس، بول وغيرد نونمان (محرران). المملكة العربية السعودية في الميزان: الاقتصاد السياسي والمجتمع والشؤون الخارجية . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012 .

إبراهيم، فايزة. بنات من الرياض: رواية شبابية . الرياض: مطابع الحميضي، 2006.

أبو غدة، حسن [وآخرون]. الإسلام وبناء المجتمع . الرياض: مكتبة الرشد، 2005 . استراتيجية التوظيف السعودية: التقرير الثاني: إطار استراتيجية التوظيف السعودية . الرياض: وزارة العمل، وكالة التخطيط والتطوير، [د. ت.]. البكر، فوزية. المرأة السعودية والتعليم . الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1988.

التقرير السنوي الثالث والأربعون . الرياض: مؤسسة النقد العربي السعودي 2007. الجريسي، خالد. فتاوى المرأة . الرياض: مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، 2002. الـجُهني، ليلى. الفردوس اليباب . بغداد: منشورات الجمل، 1999. الحربي، دلال. نساء شهيرات من نجد . الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1998. الحرز، صبا. الآخرون . بيروت: دار الساقي، 2006. الخطيب، سلوى. مقدمة في علم الأنثروبولوجيا . القاهرة؛ الرياض: الطباعة المصرية لخدمات الطباعة، 2008.

ـ . نظرة في علم الاجتماع الأسري . القاهرة؛ الرياض: الطباعة المصرية لخدمات الطباعة، 2006.

الخميس، أميمية. بحريات (رواية) . دمشق: دار المدى، 2006. الرويشد، أسماء. ثقافة العمل التطوعي ودور المرأة السعودية . الرياض: مركز آسية، 2007.

ـ . هل تريدين إجازة مختلفة ؟. الرياض: مركز آسية، 2008. الزهراني، حصة. الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الدولة السعودية الثانية . الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2004.

سليم، مريم [وآخرون]. المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر .

بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 15)

الصانع، رجاء. بنات الرياض . لندن: دار الساقي، 2005.

عالم، رجاء. الموت الأخير للممثّل . بيروت: دار الآداب، 1987.

عبد الملك، وردة. الأوبة . بيروت: دار الساقي، 2006.

العراقي، بثينة. فتيات ضائعات: مواقف وقصص لفتيات انحرفن عن الطريق . الرياض: دار طُويْق للنشر والتوزيع، 2003.

الغرفة التجارية الصناعية بالرياض . دراسة عن توظيف المرأة السعودية في القطاع الخاص . الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، 1997.

فقندش، علي. نساء من المملكة العربية السعودية . جدة: مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر، 2006 .
المساهمة الاقتصادية للمرأة في المملكة العربية السعودية . الرياض: المنتدى الاقتصادي، 1426هـ/2005م.
مسيرة المرأة السعودية والتنمية في مائة عام . الرياض: جامعة الملك سعود، مركز دراسات العلوم الإنسانية، 2002.
دوريات
«الأقرباء.. ملائكة أم شياطين! توتر وشك وغيرة، تسود العلاقات العائلية.» حياة : العدد 104، كانون الأول/ديسمبر 2008.
«أنا وصديقتي سائرتان في طريق الشذوذ.» حياة : العدد 100، آب/أغسطس 2008. الجزيرة : 2007/12/17 .
الحياة : 2005/2/25، و2007/3/20.
حياة : العدد 103، تشرين الثاني/نوفمبر 2008، والعدد 105، كانون الثاني/يناير 2009.
الرياض : 2003/5/18؛ 2006/1/31؛ 2006/2/2، و2008/12/24.
زاهد، أمل. «الداعيات السعوديات.» المجلة : العدد 1339، 2005.
«زينتك... مع لمسات ذهبيّة لعيد متألّق.» حياة : العدد 109، كانون الأول/ديسمبر 2008.
السعد، نورة. «النساء .. بائعات .. كيف؟.» الرياض: 2006/4/16.
الشرق الأوسط : 2005/12/18؛ 2006/3/10.
الشلهوب، عبد الله. «قضايا الإصلاح في الصحف السعودية: دراسة تحليلية على مواد الرأي في الصحف اليومية.» مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية : العدد 1، شوال 1426هـ تشرين الثاني/نوفمبر 2005.
العايد، عبد الله. «هل تستحق القراءة؟.» الرياض: 2005/8/12. العصيمي، حصة. «قلة الخبرة والممارسة دفعاك للإجحاف بحق المرأة!.» الرياض : 2008/10/30.
عكاظ : 2000/1/9.
«كمين الهيئة يُنقذ فتاة من تهديد شاب.» الرياض: 2008/12/24.
مجلة الأسرة : السنة 14، العدد 156، 2006.
مجلة المتميزة : العدد 39، 2006.
«مراكز التسوق النسائية: بديل لا أمان له.» المستقبل : أيار/مايو 2004.

«الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض: عين على المستقبل.» مجلة الفيصل : العدد 345، نيسان/أبريل - أيار/مايو 2005.

الوطن : 2005/11/10، و2009/3/11.

دراسات وتقارير إلكترونية

برنامج «الحل السعودي» (وثائقي هولندي لسنة 2005)، قناة Vpro الهولندية، 17 كانون الأول/ديسمبر 2007.

المؤسسة العامة للتأمينات الاجتماعية، «التقرير الإحصائي التاسع والعشرون.» (1428هـ/ 2007م)، .

«دراسة.. نسبة الطلاق في السعودية وصلت إلى 60 بالمائة.» العربية. نت (20 آذار/مارس 2007)، .

العواجي، محسن. «غازي القصيبي أم يحيي البرمكي؟.» 21 آذار/مارس 2006، . «القواعد المنظمة لعمل المرأة في القطاع الأهلي في المملكة العربيّة السعوديّة.» (تشرين الثاني/نوفمبر 2005) [شوال 1426هـ]، .

«ما الجديد في التغيير الوزاري الجديد؟.» .

الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض. «المخططات الهيكلية للضواحي الجديدة بمدينة الرياض.» (اجتماع 1428/2/6هـ الموافق 18 حزيران/يونيو 2007)، .

- . «نحو مستقبل مروري أفضل: تطوير نظام النقل العام بمدينة الرياض.» (ورشة عمل 26-28 رجب 1421هـ الموافق 24-26 تشرين الأول/أكتوبر 2000)، .

2 - الأجنبية

Books

Aarts, Paul and Gerd Nonneman (eds.). Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Affairs . Washington Square, NY: New York University .Press, 2005

Abaza, Mona. The Changing Consumer Cultures of Modern Egypt: Cairo's Urban .Reshaping . Leiden: Brill, 2006

s . Traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Didierِ Abu Lughod, Lila. Sentiments voil .cheurs de penser en rond, 2008ء Gille. Paris: Les Emp

Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society . Berkeley, CA: . _____ .University of California Press, 1986

ed.). Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East . Prin-) _____ ceton, NJ: Princeton University Press, 1998. (Princeton Studies in Culture/Power/ (History

.Abu Naba'a, Abdel Aziz M. Marketing in Saudi Arabia . New York: Praeger, 1984

Adelkhah, Fariba . Etre moderne en Iran . Paris: Ed. Karthala, 1998. (Recherches (internationals

volution sous le voile: Femmes islamiques d'Iran . Paris: Karthala,ِ La R . _____ .1991

Ahmed, Leila. Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate . .New Haven, CT: Yale University Press, 1992

Altorki, Soraya. Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among .the Elite . New York: Columbia University Press, 1986

and Donald P. Cole. Arabian Oasis City: The Transformation of _____ Unayzah . Austin, TX: University of Texas Press, 1989. (Modern Middle (East Series; 15

and Camillia Fawzi El-Solh (eds.). Arab Women in the Field: _____ Studying your own Society . Syracuse, NY: Syracuse University Press, (1988. (Modern Arab Studies

Anderson, Benedict. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism . Rev. and extended ed. London; New York: .Verso, 1991

Anderson, Nels. Le Hobo: Sociologie du sans-abri . Trad. par Annie Brigsentation et postf.] par Olivier Schwartz. Paris: Nathan, 1993.ant; [pr (rie Sciences humaines(Essais et recherches. S

Al-Ankary, K. M. and El-S. El-Bushra (eds.). Urban and Rural Profiles in Saudi Arabia . Berlin: G. Borntraeger, 1989. (Urbanization of the Earth = (Urbanisierung der Erde; 8

Appadurai, Arjun (ed.). The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective . Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge .University Press, 1988

Ardener, Shirley (ed.). Women and Space: Ground Rules and Social .Maps . New York: St. Martin's Press, 1981

Arebi, Saddeka. Women and Words in Saudi Arabia: The Politics of Lit-
.erary Discourse . New York: Colombia University Press, 1994

res du politique:ةArnaud, Lionel et Christine Guionnet (dirs.). Les Fronti
politisation . Rennes:إtes sur les processus de politisation et de dءEnqu
(Presses universitaires de Rennes, 2005. (Res publica

Ask, Karin and Marit Tjomsland (eds.). Women and Islamization: Con-
temporary Dimensions of Discourse on Gender Relations . Oxford; New
.York: Berg, 1998

es folles .إBard, Christine. Les Gar5onnes: Modes et fantasmes des ann
.Paris: Flammarion, 1998

Christian Baudelot et Janine Mossuz-Lavau (dirs.). Quand les , _____
.re, 2004ةlent: Genre et pouvoir . Paris: Ed. de la Martiniءfemmes s’en m

Bayart, Jean-Fran5ois. Le Gouvernement du monde: Une Critique poli-
.tique de la globalization . Paris: Fayard, 1996

Achille Mbembe et Comi Toulabor. Le Politique par le bas en , _____
.Afrique noire . Paris: Karthala, 2008

Bayat, Asef. Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-
.Islamist Turn . Stanford, CA: Stanford University Press, 2007

Street Politics: Poor People’s Movements in Iran . New York: . _____
.Columbia University Press, 1997

Becker, Howard S. Outsiders: Etudes de sociologie de la deviance . f. de J.-M.إricain par J.-P. Briand et J.-M. Chapoulie; prإTrad. de l’am .1995 ,إtaillإChapoulie. Paris: A.-M. M

Bell, Diane, Pat Caplan, and Wazir Jahan Karim (eds.). Gendered Fields: .Women, Men, and Ethnography . London; New York: Routledge, 1993

te: Epreuves eth-ءBensa, Alban et Didier Fassin. Les Politiques de l’enqu .couverte, 2008إnographiques . Paris: La D

s Deboulet et Laurence Roulleau-BergerةBerry-Chikhaoui, Isabelle, Agn actions des habitants .إ(dirs.). Villes internationales: Entre tensions et r .couverte, 2007إParis: La D

cit de vie . Sous la dir-إthodes: Le Rإte et ses mءBertaux, Daniel. L’Enqu .ection de Fran5ois de Singly. Paris: A. Colin, 2005

Bisilliat, Jeanne. Regards de femmes sur la globalisation: Approches cri- (tiques . Paris: Karthala, 2004. (Collection tropiques

.gis (trad.). Le Coran . Paris: Maisonneuve et Larose, 2005إre, RةBlach

tences: Trois essaisإBoltanski, Luc . L’Amour et la justice comme comp Collection Le5ons de) .1990 ,إtailiإde sociologie de l’action . Paris: M (choses

Les Cadres: La Formation d’un groupe social . Paris: Editions de . _____ .Minuit, 1982

et Eve Chiapello. Le Nouvel esprit du capitalism . Paris: Galli- _____ .mard, 1999

_____ venot. De la justification: Les Economies de laإet Laurent Th
.grandeur . Paris: Gallimard, 1991

_____ et al.]. Affaires, scandales et grandes causes: De Socrate] ب
.Pinochet . Paris: Stock, 2007

Bourdieu, Pierre. Le Distinction: Critique sociale du jugement . Paris:
(Minuit, 1979. (Le Sens commun; 58

_____ .Questions de sociologie . Paris: Minuit, 1992 .

_____ .re du monde . Paris: Seuil, 1993ةdir.). La Mis)

_____ racinement: La Crise de l'agricultureإet Abdelmalek Sayad. Le D
.rie . Paris: Minuit, 1964إtraditionnelle en Alg

Burawoy, Michael (ed.). Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World . Berkeley, CA: University of Cali-
.fornia Press, 2000

tats-Unis) parة) faire le genre . Traduit de l'anglaisإButler, Judith. D
.Maxime Cervulle. Paris: Ed. Amsterdam, impr., 2006

_____ . إminisme et la subversion de l'identitإTrouble dans le genre: Le F
tats-Unis) par Cynthia Kraus.ة) ric Fassin; traduit de l'anglaisة face deإPr .
couverte-poche. Sciences humaines etإcouverte, 2006. (La DإParis: La D
(socials

tat-Bernard (eds.). Liensإne Guةlإs et Hةve Cortةnola, GeneviإCapron, Gu
Ces autres territories . Paris: Belin, 2005. (mappe- :إet lieux de la mobilit
(monde

ories de l’action col-؛Cefa], Daniel, Pourquoi se mobilise-t-on?: Les Th
rie biblio-؛couverte; MAUSS, 2007. (Recherches, s؛lective . Paris: La D
(que du MAUSSةth

dir.). L’Engagement ethnographique . Paris: EHESS, 2010. (En) _____
(temps et lieux; 16

raires d’un pragmatiste: Autour؛et Carole Saturno (dirs.). Itin _____
.d’Isaac Joseph . Paris: Economica, 2007

tudes et de recherches sur l’urbanisation du monde arabe؛‘Centre d
.en questions . Tours: URBAMA: MSV, 1996 ؛[URBAMA]. La Citadinit

Certeau, Michel de. L’Invention du quotidien, tome 1: Arts de faire . Par-
.is: Gallimard, 1990

Chaline, Claude. Les Villes du monde arabe . Paris: Masson, 1989. (Col-
(ographie؛lection g

Chatty, Dawn and Annika Rabo (eds.). Organizing Women: Formal and Informal Women’s Groups in the Middle East . Oxford; New York: Berg,
([1997. (Cross-cultural Perspectives on Women; v. [17

Champion, Daryl. The Paradoxical Kingdom: Saudi Arabia and the Mo-
.mentum of Reform . London: Hurst and Co., 2003

Chaudhry, Kiren Aziz. The Price of Wealth: Economies and Institutions in the Middle East . Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997. (Cornell
(Studies in Political Economy

Chua, Beng-Huat (ed.). Consumption in Asia: Lifestyles and Identities . (London; New York: Routledge, 2000. (New Rich in Asia Series

Cinar, Alev. Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time . Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2005. ((Public Worlds; v. 14

veloppement et Planning‌Daghistani, Abdal-Majeed Ismail. Riyad: D .re de l'Information, 1985ةUrbains . Riyad: Minist

Darras, Eric [et al.]. La Politique ailleurs . Paris: Presses universitaires de France; Centre universitaire de recherches administratives et politiques .de Picardie (CURAPP), 1998

De Grazia, Victoria and Ellen Furlough (eds.). Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective . Introductions by Victoria de .Grazia. Berkeley: University of California Press, 1996

.Deleuze, Gilles. Foucault . Paris: Minuit, 2004

.Pourparlers, 1972-1990 . Paris: Minuit, 1990 . _____

Delphy, Christine. L'Ennemi principal, tome 2: Penser le genre . Paris: (Syllepse, 2001. (Nouvelles questions feminists

fle, Sylvette (dir.). Femmes et villes . Tours: Maison des sciences deةDen l'homme, Villes et territories, Presses universitaires Fran5ois Rabelais, .2004

par Helena Hirata [et al.]. ‌Dictionnaire critique du feminism . Coordonn d. augm. Paris: Presses universitaires de France,‌ ;me&#144ة;2&#142 (2004. (Politique d'aujourd'hui

des parfums et ‌Direction des industries et services. Le March tiques en Arabie Saoudite . Paris: Centre fran5ais du commerce‌cosm .rieur, 1986‌ext

Doumato, Eleanor Abdella. Getting God's Ear: Women, Islam, and Healing in Saudi Arabia and the Gulf . New York: Columbia University Press, .2000

and Marsha Pripstein Posusney (eds.). Women and Globalization _____ in the Arab Middle East: Gender, Economy, and Society . Boulder, CO: .L. Rienner Publishers, 2003

Dreyfus, Hubert L. et Paul Rabinow. Michel Foucault: Un parcours philo- Trad. de l'anglais . ‌et de la subjectivit ‌de l'objectivit بsophique: Au-del par Fabienne Durand-Bogaert. Paris: Gallimard, 1984. (Collection bib- (que des sciences humainesةlioth

Droeber, Julie. Dreaming of Change: Young Middle-class Women and Social Transformation in Jordan . Leiden; Danver, MA: Brill, 2005. (Wo- (men and Gender, the Middle East and the Islamic World; v. 3

cologie urbaine . Textes traduits et‌'L'Ecole de Chicago: Naissance de l s par Yves Grafmeyer et Isaac Joseph. Paris: Flammarion, 2004.‌sent‌pr ((Collection Essais

politique ‌s: Actualit‌sexualit ,‌galit‌ ,‌ric Fassin. Libertة Fabre, Clarisse et .des questions sexuelles: Entretiens . Paris: Belfond, 2003

Fandy, Mamoun. Saudi Arabia and the Politics of Dissent . Basingstoke: .Macmillan, 1999

.Farge, Arlette. Des lieux pour l’histoire . Paris: Seuil, 1997

rations arabes: L’Alchimie du nombre . Paris: Fa-ِِnِFargues, Philippe. G .yard, 2000

Fass, Paula S. The Damned and the Beautiful: American Youth in the .1920’s . New York: Oxford University Press, 1977

Ferguson, James. Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order .. Durham: Duke University Press, 2006

islamisa-ِgypte: Public et rة en ِgime de la civilitِl. Le RحJean-No ,ِFerri .tion . Paris: Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 2004

Field, Michael. The Merchants: The Big Business Families of Saudi Ar- .abia and the Gulf States . Woodstock, NY: Overlook Press, 1985

crits 1854- 1988 Paris: Gallimard, 1994. 4ِ Foucault, Michel. Dits et .tomes

. Tome 3: 1976-1979

. Tome 4: 1980-1988

tome II: L’Usage des plaisirs . Paris: Gal- ‘ِHistoire de la sexualit _____ .limard, 1984

ge de France,ةterritoire, population: Cours au Coll ,إcuritإS _____ tablie par Michel Senellart; sous la dir. de Fran5oisإ .1977-1978 . Ed .Ewald et Alessandro Fontana. Paris: Gallimard; Seuil, 2004

.Surveiller et punir: Naissance de la prison . Paris: Gallimard, 1994 _____

tudiants . Paris: Presses uni-إ Galland, Olivier (dir.). Le Monde des .versitaires de France, 1995

Gardner, Carol Brooks. Passing By: Gender and Public Harassment . .Berkeley, CA: University of California Press, 1995

Garon, Sheldon and Patricia L. Maclachlan (eds.). The Ambivalent Consumer: Questioning Consumption in East Asia and the West . Ithaca, NY: .Cornell University Press, 2006

Gause III, F. Gregory. Oil Monarchies: Domestic and Security Challenges in the Arab Gulf States . New York: Council on Foreign Relations .Press, 1994

inventer le sens de la ville: Les EspacesإGhorra-Gobin, Cynthia (dir.). R bec); Budapest [etc.]:إal (Quإl’heure globale . Paris; Montr ب publics .L’Harmattan, 2001

et Eric Maigret. Cultural Studies: Anthropolo- إEric Mac ,إvarec, HervإGl .gie . Paris: Armand Collin, 2008

tats-ة) Goffman, Erving. L’Arrangement des sexes . Trad. de l’anglais e par Claude Zaidman. Paris:إsentإe et prإparإd. prإ ;Maury إUnis) par Herv .La Dispute, 2002

Asiles: Etudes sur la condition sociale des malades mentaux et . _____
sentation, index etإpr ;إautre reclus . Traduction de Liliane et Claude Lain
.ditions de Minuit, 1968ة :notes de Robert Castel. Paris

Behavior in Public Places; Notes on the Social Organization of . _____
.Gatherings . New York: Free Press, 1966

.rience . Paris: Minuit, 1991إLes Cadres de l'exp . _____

Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behaviour . London: ._____
.Allen Lane, 1972

ne de la vie quotidienne . Paris: Editions de Minuit,ةLa Mise en sc . _____
(1973. 2 tomes. (Le Sens commun

.sentation de soi . Trad. de l'anglais par Alain AccordoإTome 1: La Pr

.Tome 2: Les Relations en public . Ttraduit de l'anglais par Alain Kihm

Stigmate: Les Usages sociaux des handicaps . Paris: Ed. de Minu- . _____
(it, 1989. (Le Sens commun

Golde, Peggy. Women in the Field; Anthropological Experiences . Chica-
.go, IL: Aldine Publishing Company, 1970

di-إ trations: L'Islam et l'Europe . Paris: Galaadeإnإfer. Interpـاle, NilخG
.tions, 2005

Musulmanes et modernes, voile et civilisation en Turquie . Paris: . _____
.couverte/Poche, 1993إLa D

Gray, John. Men are from Mars, Women are from Venus: A Practical Guide for Improving Communication and Getting What You Want in .your Relationships . New York: HarperCollins, 1992

Grignon, Claude et Jean- Claude Passeron. Le Savant et le populaire rature . Paris: Galli-ׅrabilisme et populisme en sociologie et en littׅmis (mard; Le Seuil, 1989. (Hautes etudes

couverte,ׅconomie solidaire . Paris: La Dׅ rin, Isabelle. Femmes etׅGu .2003

le Kergoat et Alain Vilbrod (dirs.).ةGuichard-Claudic, Yvonne, Dani tiers masculins se conjuguent auׅL’Inversion du genre: Quand les m ciproquement . Rennes: Presses de la reprographie deׅminin et rׅf .Rennes, 2008 ׅl’Universit

e de natureׅGuillaumin, Colette. Sexe, Race et Pratique du pouvoir: L’id .femmes, 1992-ׅtآ. Paris: C

mes publics: L’Alcool au volant:ةGusfield, Joseph. La Culture des probl .La Production d’un ordre symbolique . Paris: Economica, 2009

comme di- ׅologie de la publicitׅrgen. L’Espace public: Archـ Habermas, J .bourgeoise . Paris: Payot, 1993 ׅtׅmension constitutive de la soci

Halberstam, Judith. Female Masculinity . Durham: Duke University .Press, 1998

volution conservatrice .ׅL’Autre r :ׅHaenni, Patrick. L’Islam de march .Paris: Seuil, 2005

ments d’anthropologie urbaine . Tra-|Hannerz, Ulf. Explorer la ville: El sentation par Isaac Joseph. Paris: Editions de Minuit, 1983.|duction et pr ((Le Sens commun

Harvey, David. A Brief History of Neoliberalism . Oxford: Oxford .University Press, 2005

Hebdige, Dick. Sous-culture: Le Sens du style . Traduit de l’anglais .ry. Paris: Zones, 2008|tats-Unis) par Marc Saint-Upة)

Hertog, Steffen. Princes, Brokers, and Bureaucrats: Oil and the State in .Saudi Arabia . Ithaca: Cornell University Press, 2010

issance: Economie politique de la|atrice. La Force de l’ob|Hibou, B l’appui. ب couverte, 2006. (Textes|pression en Tunisie . Paris: Ed. la D|r (rie Histoire contemporaine|S

.tats . Paris: Karthala, 1999ة dir.). La Privatization des) _____

Human Rights Watch [HRW]. {As If I Am Not Human}: Abuses against .Asian Domestic Workers in Saudi Arabia . New York: HRW, 2008

Illouz, Eva. Les Sentiments du capitalism . Traduit de l’anglais par Jean-Pierre Ricard. Paris: Seuil, 2006

teur modeste . Paris: Economica,ءte moral et l’enquةJoseph, Isaac. L’Athl .2007

Erving Goffman et la microsociologie . Paris: Presses uni- . _____ (versitaires de France, 1998. (Philosophies; 99

.s . La Tour-d’Aigues: Ed. de l’Aube, 1998|La Ville sans qualit . _____

Joseph, Suad and Susan Slyomovics (eds.). Women and Power in the .Middle East . Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2001

Kandiyoti, Deniz (ed.). Women, Islam, and the State . Basingstoke: Mac-.millan, 1991

and Ay 5 e Saktanber (eds.). Fragments of Culture: The Everyday _____ .of Modern Turkey . New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2002

Katakura, Motoko. Bedouin Village: A Study of a Saudi Arabian People in Transition . Foreword by J. C. Hurewitz. Tokyo: University of Tokyo (Press, 1977. (Modern Middle East Series; no. 8

hensif . Publ. sous la dir. de؛Kaufmann, Jean-Claude. L’Entretien compr .Fran5ois de Singly. Paris: Nathan, 1996

Corps de femmes, regards d’hommes: Sociologie des seins nus . . _____ .Paris: Pocket, 2001

Kechichian, Joseph A. Succession in Saudi Arabia . New York: Palgrave, .2001

rotisation de؛ Kennedy, Duncan. Sexy Dressing: Violences sexuelles et la domination . [Avant-propos de Mikha]l Xitaras]. Paris: Flammarion, .2008

Khan, Riz. Alwaleed: Homme d’affaires, milliardaire, prince . Traduit et de l’anglais par Sarah Hammami-Diab, Aude Dufossez et Alain ؛adapt .Breton. Paris: Le Cherche Midi, 2006

Kienle, Eberhard (ed.). Politics from above, Politics from Below: The .Middle East in the Age of Economic Reform . London: Saqi, 2003

ب linquance¦Kokoreff, Michel. La Force des quartiers: De la d .l'engagement politique . Paris: Payot, 2003

. ¦phane. Les Islamistes saoudiens: Une Insurrection manqu¦Lacroix, St .face de Gilles Kepel. Paris: Presses universitaires de France, 2010¦Pr

face Alain¦es palestiniennes . Pr¦fugi¦phanie. Femmes r¦Latte Abdallah, St .Gresh. Paris: Presses universitaires de France, 2006

lope (dirs.). $tre jeune en Palestine . Paris: Balland, 2004.¦n¦re, PةLarzilli ((Voix et regards

Lazreg, Marnia. The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question .. New York: Routledge, 1994

des ¦rabilit¦ne. Genre, violences et espaces publics: La VulnةLieber, Maryl .femmes en question . Paris: Sciences Po, les presses, 2008

le (dir.). Pourquoi travaillons-nous?: Une Approche soci-ةLinhart, Dani s Ed.,ةau travail . Ramonville Saint-Agne: Er ¦ologique de la subjectivit (2008. (Clinique du travail

r, Laurence. Chiisme et politique au Moyen-Orient: Iran, Irak,حLou Liban, monarchies du Golfe . Paris: Ed. Autrement, impr. 2008. (Mondes (et nations

Macleod, Arlene Elowe. Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling and Change in Cairo . New York: Columbia University .Press, 1991

Mahmood, Saba. Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist .Subject . Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005

volution respectueuse .¦nieurs: Une R¦Marry, Catherine. Les Femmes ing .Paris: Belin, 2004

Maruani, Margaret. Travail et emploi des femmes . Paris: Ed. La (res; 287ةp¦couverte, 2003. (R¦D

couverte,¦Paris: La D . ¦galit¦res de l’inةdir.). Les Nouvelles fronti) _____ .1997

le Reynaud. Sociologie de l’emploi . Paris: Laةet Emmanu _____ (res; 132ةcouverte, 2004. (Rep¦D

Mattelart, Armand et Erik Neveu. Introduction aux cultural studies . Par- (res: culture, communication; 363ةcouverte, 2008. (Rep¦is: La D

Max, Weber. Ethique protestante et esprit du capitalisme : Suivi d’autres par Jean-Pierre Grossein. Par- ¦sent¦essais . Ed., trad. [de l’allemand] et pr (is: Gallimard, 2004. (Collection tel; 330

McDowell, Linda. Gender, Identity, and Place: Understanding Feminist .Geographies . Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999

McRobbie, Angela. Feminism and Youth Culture . 2Žnd .ed. New York: Routledge, 2000

Mennesson, Christine. Etre une femme dans le monde des hommes: Socialisation sportive et construction du genre . Paris; Budapest; Torino: (إt إL’Harmattan, 2005. (Collection sports en soci

Miller, Daniel. Capitalism: An Ethnographic Approach . Oxford; Washington, DC: Berg, 1997. (Explorations in Anthropology)

Ministry of Economy and Planning. Population and Housing Characteristics, Population and Housing Characteristics in the Kingdom of Saudi Arabia: Demographic Survey 1428h.

Modern Girl Around the World Research Group. The Modern Girl around the World: Consumption, Modernity, and Globalization . Durham: Duke University Press, 2008.

Moghadam, Valentine M. Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East . Boulder, CO: L. Rienner, 1993. (Women and Change in the Developing World)

Le Moulec, Jean-Baptiste et Jean-Claude Daupeyroux (dirs.). Ouvrir un point de vente en Arabie Saoudite: Riyad, Djedda, Al Khobar-Dammam: porter . Paris: Ed. UBIFRANCE,-ب-tءboulangerie, pr ,إRestaurant, caf 2008.

AlMunajjed, Mona. Saudi Women Speak: 24 Remarkable Women Tell their Success Stories . Beirut: Arab Institute for Research and Publishing, 2006.

_____ . Women in Saudi Arabia Today . New York: St. Martin’s Press, 1997.

Najmabadi, Afsaneh. Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity . Berkeley, CA: .University of California Press, 2005

Neveu, Erik. Sociologie des mouvements sociaux . Paris: Ed. la (res; 207ةcouverte, 1996. (RepِD

.de communication? . Paris: Montchrestien, 2001 ِtِUne soci . _____

Nouraie-Simone, Fereshteh (ed.). On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era . New York: Feminist Press at the City University of .New York, 2005

Ay 5 e and Petra Weyland (eds.). Space, Culture, and Power: New ,ـncغ .Identities in Globalizing Cities . London: Zed Books, 1997

Pasquier, Dominique et Daniel Cefa] (dirs.). Les Sens du public: Publics diatiques . Paris : Presses Universitaires de France,ِpolitiques, publics m .2003

raires de la revue {Mouvements}, 1998-2008 .ِes critiques: Dix itinِPens re. Paris:ةEntretiens avec Etienne Balibar, Joan W. Scott, Jacques Ranci .couverte, 2009ِLa D

Picard, Elizabeth (dir.). La Politique dans le monde arabe . Paris: Armand .Colin, 2006

ories deِPoutignat, Philippe et Jocelyne Streiff-Fenart (dirs.). Th .Paris: Presses universitaires de France, 1995 . ِl'ethnicit

Al-Qarni, Aaidh . Don’t Be Sad . Translated by Faisal ibn Muhammad. .Riyadh: International Islamic Pub. House, 2005

The Happiest Woman in the World . Riyad: International Islamic . _____ Publishing House, 2005

Al-Rasheed, Madawi . Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation . Cambridge, UK; New York: Cambridge University (Press, 2007. (Cambridge Middle East Studies; 25

and Robert Vitalis (eds.). Counter-narratives: History, Contempor- _____ ary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen . New York: Pal- .grave Macmillan, 2004

rience .l’exp ب chelles: La Micro-analyse‘Revel, Jacques (dir.). Jeux d .Paris: Gallimard; Le Seuil, 1996

Rocca, Jean-Louis. La Condition chinoise: Capitalisme, mise au travail formes . Paris: Karthala, 2006.sistances dans la Chine des ret r ((Recherches internationals

Rofel, Lisa. Desiring China: Experiments in Neoliberalism, Sexuality, .and Public Culture . Durham: Duke University Press, 2007

Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism . _____ .. Berkeley, CA: University of California Press, 1999

ne, Elsa Dorlin et Dominique Fougeyrollas-Schwebel (dirs.).ةاRouch, H minisme . Paris; Bud-que du fةLe Corps, entre sexe et genre, biblioth .apest; Kinshasa [etc.]: L’Harmattan, 2005

Sabbagh, Suha (ed.). Arab Women: Between Defiance and Restraint . .New York: Olive Branch Press, 1996

Sakr, Naomi (ed.). Arab Media and Political Renewal: Community, Le- .gitimacy and Public Life . London: I.B. Tauris, 2007

Ghassan (ed.). The Foundations of the Arab State . London: ,ِSalam .Croom Helm, 1987

Sassen, Saskia. La Ville globale: New York, Londres, Tokyo . Trad. de f. de Sophie Body-Gendrot. Par-ِricain par Denis-Armand Canal; prِl'am .is: Descartes et Cie, 1996

Scanlon, Jennifer (ed.). The Gender and Consumer Culture Reader . New .York: New York University Press, 2000

des ouvriers: Hommes et femmes ِSchwartz, Olivier. Le Monde priv du Nord . Paris: Presses universitaires de France, 1990. (Pratiques (oriquesِth

Scott, James C. Domination and the Arts of Resistance: Hidden Tran- .scripts . New Haven, CT: Yale University Press, 1990

Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance . . _____ .New Haven, CT: Yale University Press, 1985

Singerman, Diane and Paul Amar (eds.). Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture and Urban Space in the New Globalized Middle East . Cairo: .American University of Cairo Press, 2006

Sorkin, Michael (ed.). Variations on a Theme Park: The New American .City and the End of Public Space . New York: Noonday Press, 1992

Smith, Michael Peter. Transnational Urbanism: Locating Globalization . .Malden, MA: Blackwell Publishers, 2001

Stallybrass, Peter and Allon White. The Politics and Poetics of Transgres- .sion . Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986

Subcultures Reader . Edited with introductions by Ken Gelder and Sarah .Thornton. London; New York: Routledge, 1997

dos, Julien. L’Economie domestique: Entretien avec Florence Weberإnإ T .d., 2006إ treء‘. [La Courneuve]: Aux lieux d

Tucker, Judith (ed.). Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers . .Bloomington, IN: Indiana University Press, 1993

Turner, Victor. The Anthropology of Performance . Preface by Richard .Schechner. New York: PAJ Publications, 1986

United Nations Development Program [UNDP]. Human Development Report, 2007/2008: Fighting Climate Change: Human Solidarity in a .Divided World . New York: UNDP, 2008

Vassiliev, Alexei. The History of Saudi Arabia . London: Saqi Books, .2000

minin-masculin: Mythes et ideologies . Paris:إVidal, Catherine (dir.). F .Belin, 2006

te nationale .ءLes Violences envers les femmes en France: Une enqu l’initiative du Service des droits des femmes et de ب ealis[Etude r de Par- mographique de l’Universite par l’Institut dcoordonn] ;galit‘l phanie Condon. Par-d. par] Maryse Jaspard, Elizabeth Brown et Stis]; [r galit‘l ب et la parit ب egulre dةis: La Documentation fran5aise; Minist (professionnelle, 2003. (Droits des femmes

Vitalis, Robert. America’s Kingdom: Mythmaking on the Saudi Oil Fron-.tier . Stanford, CA: Stanford University Press, 2007

rielle: L’Homme qui pen-Warnier, Jean-Pierre. Construire la culture mat sait avec ses doigts . Paris: Presses universitaires de France, 1999. ((Sciences sociales et societies

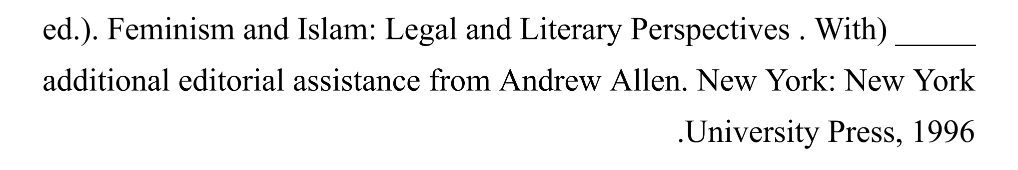
Warren, Carol. Gendered Issues in Field Research . Newbury Park: Sage .Publications, 1988

Wheeler, Deborah. The Internet in the Middle East: Global Expectations and Local Imaginations in Kuwait . New York: State University of New .York Press, 2006

Wilson, Rodney [et al.] (eds.). Economic Development in Saudi Arabia . London; New York: RoutledgeCurzon, 2004. (Durham Modern Middle (East and Islamic World Series

Wiktorowicz, Quintan (ed.). Islamic Activism: A Social Movement The-ory Approach . Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004. (Indi-(ana Series in Middle East Studies

Yamani, Mai. The Cradle of Islam: The Hijaz and the Quest for an Ara-.bian Identity . London; New York: I. B. Tauris, 2004


ed.). Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives . With) _____ additional editorial assistance from Andrew Allen. New York: New York .University Press, 1996

Zirinski, Roni. Ad Hoc Arabism: Advertising, Culture and Technology in .Saudi Arabia . New York: P. Lang, 2005

Periodicals

Abaza, Mona. {Consumer Culture and the Reshaping of Public Space in . Egypt.} Theory, Culture and Society : vol. 18, no. 5, 2001

Abu Lughod, Lila. {A Community of Secrets: The Separate World of Bedouin Women.} Signs: Journal of Women in Culture and Society : no. 10, .1985

Modest Women, Subversive Poems: The Politics of Love in} . _____ an Egyptian Bedouin Society.} Bulletin British Society for Middle East .Studies : vol. 13, no. 2, 1987

The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power} . _____ .through Bedouin Women.} American Ethnologist : vol. 17, 1990

Alarming Divorce Rate Must Be Addressed Urgently.} Arab News : 24/} .10/2003

Arab News : 23/3/2005; 25/5/2005; 2/6/2005; 14/6/2005; 19/1/2006; 10/ .3/2007; 21/11/2007; 30/6/2008; 20/8/2008; 15/2/2009, and 24/2/2009

Assad, Soraya W. {The Rise of Consumerism in Saudi Arabian Society.} International Journal of Commerce and Management : vol. 17, nos. 1-2, .2007

Bayart, Jean-Fran5ois. {L'Enonciation du politique.} Revue fran5aise de .science politique : vol. 35, no. 3, 1985

Bayat, Asef. {Islamism and the Politics of Fun.} Public culture : vol, 19, .no. 3, 2007

Un-civil society: The Politics of the {Informal People}.} Third} . _____ .World Quarterly : vol. 18, no. 1, 1997

paratisme commercial ou֜minins en Oman: S֜Beaudevin, Claire. {Souks f nites : no. 12,֜m֜renforcement d'une {culture de genre}.} Chroniques Y .2004

Tlemcen: Pratiques et rep- ب Bekkar, Rabia. {Territoires des femmes resentations.} Monde Arabe: Maghreb-Machrek : no. 143, janvier-mars .1994

douine en Arabie central:֜Bonnenfant, Paul. {L'Evolution de la vie b diter-֜Notes sociologiques.} Revue des mondes musulmans et de la M .e : vol. 23, no. 1, 1977֜ran

Bourdieu, Pierre. {La Domination masculine.} Actes de la recherche en .sciences sociales : vol. 84, no. 1, 1990

Bowers, Faye. {Saudi Women, Long Silent, Gain a Quiet Voice.} Chris- .tian Science Monitor : 12/1/2004

nola. {Rassemblement et dispersion dans la ville latino-¦Capron, Gu ricaine: Un nouvel espace public urbain, le cas du centre commer-¦am .riques Latines : no. 35, 2000¦cial.} Cahier des Am

finitions de¦mes publics: DةCefa], Daniel. {La Construction des probl seaux: Communication - Tech-¦nes publiques.} Rةsituations dans des ar .vol. 14, no. 75, 1996 : ¦t¦nologie - Soci

tier: Engagements¦rie Amiraux. {Les Risques du m¦et Val _____ matiques en sciences sociales - Partie 1.} Cultures et Conflits : no.¦probl .47, automne 2002

.Christian Science Monitor : 7/12/2005

Cohen, Lizabeth. {From Town Center to Shopping Center: The Reconfiguration of Community Marketplaces in Postwar America.} American .Historical Review : vol. 101, no. 4, October 1996

¦curit¦ne Lieber et Florence Maillochon. {Insةphanie, Maryl¦Condon, St minines.} Revue¦dans les espaces publics: Comprendre les peurs f .fran5aise de sociologie : vol. 46, no. 2, 2005

mographie en change-¦Courbage, Youssef. {L'Arabie Saoudite, une d .cembre 2001¦ment.} Maghreb-Machrek : no. 174, octobre-d

des femmes au quotidien: Un Enjeu ¦Coutras, Jacqueline. {La Mobilit des rapports sociaux de sexe?.} Annales de la recherche urbaine : no. 60, .1993

vont les femmes: Notes sur les femmes, ثo بDavis Taieb, Hannah. {L CERMOC)) ﺇs et les fast-foods au Maroc.} Cahiers de recherchﺇles caf .(Beyrouth): no. 4, 1995

et politique: La Diwaniyya au Kowe]t.} ﺇDazi-Heni, Fatiha. {Hospitalit .Maghreb-Machrek : no.143, janvier-mars 1994

Dorlin, Elsa.{Les Putes sont des hommes comme les autres.} Raisons .t 2003أpolitiques : no. 11, ao

Doumato, Eleanor. {Women and the Stability of Saudi Arabia.} Middle .East Report : no. 171, July-August 1991

veloppement personnel: Les AppropriationsﺇDroits de la femme} et d}} du religieux par les femmes en Arabie Saoudite.} Critique Internationale .: no. 46, 2010

Duru-Bellat, Marie, Annick Kieffer, et Catherine Marry. {La Dynamique Revue fran5aise {.ﺇs des filles: Le Double handicap questionnﺇdes scolarit .de sociologie : vol. 42, no. 2, 2001

bat:ﺇEchard, Nicole, Catherine Quiminal et Monique Selim. {D L’Incidence du sexe dans la pratique anthropologique.} Journal des an- .thropologues: no. 45, 1991

.Economist : 5 janvier 2006

End of a Long Quest: Saudi Women Get Their Own Identity at Last.}} .Arab News : 4/1/2006

Falquet, Jules, Helena Hirata et Bruno Lautier (cords.). {Travail et mon-cial), Cahiers du|dialisation : Confrontations Nord/Sud,} (Dossier sp .genre : no. 40, 2006

Fatima and Mansour Still Have Hope, Says NSHR.} Arab News : 10/} .12/2007

rieurs et culture publique au Maroc.} Politix|l. {Lieux intحJean-No ,|Ferri .: vol. 8, no. 31, 1995

Field, Michael. {Economic Recovery in Saudi Arabia: The Role of the .Private Sector.} Business International Report (London): 1989

For Saudi Youth, No Job is Too Menial Anymore.} Arab News : 10/1/} .2003

Actes de la Recherche {.|minit|Goffman, Erving. {La Ritualisation de la f .en Sciences Sociales : vol. 14, no. 1, 1977

di-|minisme en Turquie.} Confluences M|fer. {Islamisme et fـle, NilخG .e : no. 27, automne 1998|terran

Snapshots of Islamic Modernities.} Daedalus : vol. 129, no. 1,} . _____ .Winter 2000

re de voir : no.ةes en Arabie Saoudite.} Mani|r|Gresh, Alain. {Paroles lib .68, avril-mai 2003

ves d'autosuffisance alimentaire en Arabie Saoudite.} LeءR} . _____ .Monde diplomatique : no. 660, mars 2009

.Guiding all to the Straight and Narrow.} Arab News : 24/8/2008}

ments pour une approche interactionniste de la|Hamidi, Camille. {El politisation: Engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration.} Revue fran5aise de science .vrier 2006|politique : vol. 56, no. 1, f

Haykel, Bernard. {On the Virtues and Limits of Private Politics in the Middle East.} International Journal of Middle East Studies : vol. 39, no. .2, 2007

Hertog, Steffen. {Building the Body Politics: Emerging Corporatism in .nites : no. 12, 2004|m|Saudi Arabia.} Chroniques Y

Houssay-Holzschuch, Myriam and Annika Teppo. {A Mall for All?: Race and Public Space in Post-apartheid Cape Town.} Cultural Geo- .graphies : no. 16, 2009

.Incentive for Private Firms to Hire Saudis.} Arab News : 2/4/2009}

flexions sur le rapport de jeunes cherch-|Jarry, Anna [et al.]. {Quelques r .leur terrain.} Terrains et travaux : no. 10, janvier 2006 ب ministes|eures f

onore Lepinard. {Penser le genre en science poli-|Jenson, Jane and El tique: Vers une typologie des usages du concept.} Revue fran5aise de sci- .ence politique : vol. 59, no. 2, 2009

.Jobless Rate among Saudis Declines.} Arab News : 15/9/2008}

Khalwa Sentence Against Elderly Widow Causes Uproar.} Arab News :} .11/3/2009

K i l i 5bay, Ba i 5 and Mutlu Binark. {Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle: Fashion for Veiling in Contemporary Turkey.} .European Journal of Communication : vol. 17, no. 4, 2002

Kingdom Delays Plans to Replace Salesmen in Lingerie Shops.} Arab} .News : 15/5/2006

Kokoreff, Michel. {La Dimension spaciale des modes de vie des jeunes.} .s contemporaines : no. 17, 1994إtإSoci

Annales {.إs et mobilitإL'Espace des jeunes: Territoires, identit} . _____ .de la recherche urbaine : no. 60, 1993

Jeunes et espaces urbains: Bilan des recherches en France,} . _____ .1977-1994.} Sociologie et societies : vol. 28, no. 1, printemps 1996

phane. {Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's NewإLacroix, St {Islamo-Liberal} Reformists.} Middle East Journal : vol. 58, no. 3, Sum-.mer 2004

Al-Lahem Files Second Appeal in Huraisi Murder Case.} Arab News :} .12/6/2008

l'honneur en ب eإli إbat sur la criminalitإphanie. {Le DإLatte Abdallah, St .Jordanie.} Maghreb-Machrek : no. 179, printemps 2004

des femmes dans l'espace إcuritإne. {Le Sentiment d'insةLieber, Maryl ministesإNouvelles Questions F {.? إla citoyennet ب public: Une Entrave .: vol. 21, no. 1, juin 2002

.Lifting the Veil.} Time : 24 septembre 1990}

Limousine Saudization Put on Hold for 3 Years.} Arab News : 12/2/}
.2005

.Lingerie Shops to Employ Women.} Arab News : 30/6/2005}

Longva, Anh Nga. {Kuwaiti Women at a Crossroads: Privileged Development and the Constraints of Ethnic Stratification.} Middle East Studies
.: no. 25, 1993

mocratisation et¦Louer, Laurence. {Changez ou vous serez changes: D
re : no.ةtrang¦ consolidation de l’autoritarisme dans le Golfe.} Politique
.4, 2005

Lovell, Terry. {Thinking Feminism with and against Bourdieu.} Feminist
.Theory : vol. 1, no. 1, 2000

Mennesson, Christine. {Etre une femme dans un sport {masculin}:
s¦t¦es.} Soci¦Modes de socialisation et construction des dispositions sexu
.contemporaines : no. 55, mars 2004

minins: Le Point¦Meron, Monique et Rachel Silvera (Cords.). {Salaires f
.s : no. 15, 2006¦t¦et l’appoint (Dossier).} Travail, Genre et Soci

Mustafa, Hudita Nura. {Portraits of Modernity: Fashioning Selves in
cembre¦Dakarois Popular Photography.} Politique africaine : no. 100, d
.2005-janvier 2006

Navez-Bouchanine, Fran5oise. {Espaces publics des villes marocaines.}
cial {Espaces¦ro sp¦Annales de la recherche urbaine : nos. 57-58 (num
.publics en ville}): 1993

Nelson, Cynthia {Public and Private Politics: Women in the Middle .Eastern World.} American Ethnologist : vol. 1, no. 3, August 1974

douins, l’Arabie Saoudite:إtat contre les Bة Pouillon, Fran5ois. {Un Jalons pour une these.} Monde arabe: Maghreb Machrek : no. 147, .janvier-mars 1995

ne?.} Courrier International : 16 avrilأt sur le trآLe Prince Nayef bient} .2009

Private Taxis Proving a Cheap Ride to Trouble.} Arab News : 11/4/} .2008

re, Jacques. {L’Histoire {des} femmes: Entre subjectivation et rep-ةRanci .resentation.} Annales: Histoire, Sciences Sociales : vol. 48, no. 4, 1993

Al-Rasheed, Madawi. {God, the King and the Nation: Political Rhetoric in Saudi Arabia in the 1990s.} Middle East Journa l: vol. 50, no. 3, Sum- .mer 1996

lie. {{Only for Women}: Women, the State and ReformإLe Renard, Am .in Saudi Arabia,} Middle East Journal : vol. 62, no. 4, October 2008

sesةes.} Genإtـ Partager des contraintes de genre avec les enqu} . ______ .: no. 81, 2010

en Arabie Saoudite: La Famille royale, إet charit إPauvret} . ______ tat-providence}.} Critique Internationale : no. 41,إ}‘et 1 إle secteur priv .2008

Ross, Michael. {Oil, Islam, and Women.} American Political Science .Review : vol. 102, no. 1, February 2008

Ghassan. {Les Monarchies arabes du Golfe: Quel avenir?.} Poli- ,إSalam .re : vol. 45, no. 4, 1980ةtrangإ tique

Sardan, Jean-Pierre Olivier de. {La Politique du terrain: Sur la production .te :1995ءes en anthropologie.} Enquإdes donn

Sassen, Saskia. {Whose City Is It?: Globalization and the Formation of .New Claims.} Public Culture : vol. 8, no. 2, 1996

Comment forment-ils un :{إSauvadet, Thomas. {Les Jeunes {de la cit .groupe?.} Socio-logos : no. 1, 11 juin 2006

ب Sohn, Anne-Marie. {Les {Relations filles-gar5ons}: Du chaperonnage .s : no. 9, janvier 2003إtإTravail, genre et soci {.(1970-1870) إla mixit

La Soudiere, Martin de. {L’Inconfort du terrain.} Terrain : no. 11, .novembre 1988

tat et nationalisme ordinaire en Arabieة‘ne. {Nationalisme dةlإThiollet, H s.} Raisons politiques :إSaoudite: La Nation Saoudienne et ses immigr .no. 37, 2010

ses : no. 66,ةter dans un lieu public.} GenءTremoulinas, Alexis. {Enqu .2007

West, Candace et Sarah Fenstermaker. {{Faire} la difference.} Terrains .et travaux : no. 10, 2006

Woman to Woman Relationships at Some Schools.} Arab News : 21/2/}
.2007

.Women Create History in JCCI Poll.} Arab News : 1/12/2005}

Working Women Recount Transportation Woes.} Arab News : 5/8/}
.2008

Wynn, Lisa. {The Romance of Tahliyya Street: Youth Culture, Commodities and the Use of Public Space in Jiddah.} Middle East Report : no.
.204, July-September 1997

Zoepf, Katherine. {Saudi Women Find an Unlikely Role Model: Oprah.}
.New York Times : 18/9/2008

Conferences

bats pub-ِtoriques des dِnes et rhٌEspaces publics mosa]ques: Acteurs, ar s de l’Associationٌme Congrٌ;lics contemporainsm . [V&#142 fran5aise de science politique, mai 1996]; sous la dir. de Bastien Fran5ois
.rik Neveu. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 1999ٌ et

par ِen questions . Edit ِre public-privٌGenre et action publique: La Fronti nac-Slawinski. Paris: L’Harmattan, 2009. (Lo-ِjane SِPierre Muller et R
(giques politiques

les promesses et les menaces . بs arabes: Par-delِtِJeunesses des soci [Sous la direction de] Mounia Bennani-Chra]bi et Iman Farag. Le Caire: conomiques, juridiques et socialesِ tudes et de documentationِ‘Centre d
.tre, 2007ء‘(CEDEJ); [Montreuil]: Aux lieux d

King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia . Edited by Willard .A. Beling. London: Croom Helm; Boulder, CO: Westview Press, 1980

Morales et politique dans le monde arabe (MMSH, Aix-en-Provence), 12 .cembre 2008إ- 13 d

mergentes . Sous la direction deإ l’action: Les Mobilisations ب Passer phanie Dechezelles et Antoine Roger. Paris; Bud-إphane Cadiou, StإSt (apest; Kinshasa [etc.]: L’Harmattan, 2006. (Logiques politiques

au regard des إgalitإ‘et de l إLa Place des femmes: Les Enjeux de l’identit sciences sociales: [Colloque international de recherche, Paris, mars 1995] para-إe de la prإpar la Mission fran5aise de coordination charg إ. [Organis kin, septembre 1995]; [publ. par] Ephesia. Par-إrence de Pإtion de la Conf .couverte, 1995إis: La D

Prendre place: Espace public et culture dramatique: [Colloque Espaces mocratie, 23 au 30 juin 1993, Centre culturelإtiques de la dإpublics, esth unis par Isaac Joseph. Paris:إinternational de Cerisy-la-Salle] . Textes r .Ed. Recherches; Plan urbain, 1995

s musulmanes . Sous la dir. deإtإsistances et protestations dans les sociإR Mounia Bennani-Chra]bi [et] Olivier Fillieule. Paris: Presses de Sciences (miqueإPo, 2002. (Collection acad

Statecraft in the Middle East: Oil, Historical Memory, and Popular Culture . Edited by Eric Davis and Nicolas Gavrielides. Miami: Florida International University Press, 1991

Theses

Abu-Khalid, Fowziyya. {An Exploration of the Discourse of Saudism: Gender Relations and Relations of Power (Case Study of the Women's Center of King Saud University).} (Unpublished PhD Thesis, University .(of Salford, UK, 2001

Al-Baadi, Hammed. {Social Change, Education and the Role of Wo- .(men.} (Unpublished PhD Thesis, Stanford University, 1982

Almana, Aisha. {Economic Development and its Impact on the Status of Woman in Saudi Arabia.} (Unpublished PhD Thesis, University of Col- .(orado, 1981

Tlemcen: Un Cas de ب Bekkar, Rabia. {Espaces et pratiques des femmes ﺈse de doctorat en sociologie, Paris, UniversitﺓTh) {.?ﺈparﺈveloppement sﺈd .(Paris X, 1991

veloppement au Maroc:ﺈpreuve du dﺈ'l ب lie. {Le GenreﺈDammame, Aur Discours et pratiques concernant la place des femmes dans les projets.} nagement, environnement,ﺈographie, amﺈse de doctorat en gﺓ(Th .(ans, 2005ﺈd'Orl ﺈUniversit

De Koning, Anouk. {Global Dreams: Space, Class and Gender in Middle Class Cairo.} (Unpublished PhD Thesis, University of Amsterdam, .(2005

Riyadh: Contribution ب Al-Dolaimi, Abdullah. {L'Evolution de l'habitat se de doctoratﺓl'analyse des besoins et usages sociaux d'espaces.} (Th ب .(d'Aix-en- Provence, 1992 ﺈographie, Universitﺈen g

Hamidi, Camille. {Les Effets politiques de l’engagement associatif: Le se de science poli-ةCas des associations issues de l’immigration.} (Th .(tique, Institut d’Etudes Politiques de Paris, 2002

Hashem, Amal Arab. {The Transformation of the Public Sphere: A Case Study of Saudi Women.} (Unpublished PhD Thesis in Politics, .(University of Exeter, 2007

Hegghamer, Thomas. {Violent Islamism in Saudi Arabia, 1979-2006: se de doctorat enةThe Power and Perils of Pan-islamic Nationalism.} (Th .(tudes Politiques de Paris, 2007ة‘science politique, Institut d

Khalifa, Hind. {Changing Childhood in Saudi Arabia: A Historical Comparative Study of Three Female Generations.} (Unpublished PhD Thesis, .(University of Hull, 2001

s: Uneإminitإinvention des fإlie. {Styles de vie citadins, rإLe Renard, Am s aux espaces publics des jeunes Saoudi-ةsociologie politique de l’acc tudesة‘se de doctorat en science politique, Institut dةRiyad.} (Th ب ennes .(Politiques de Paris, 2009

l: Ac-حMarteu, Elisabeth. {Les Associations de femmes arabes en Isra trices et enjeux de nouvelles formes de mobilization palestinienne en tudes Poli-ة‘se de doctorat en science politique, Institut dةl.} (ThحIsra .(guev, 2009إBen Gourion du N إtiques de Paris et Universit

vots: La Politisation de la jeunesseإMenoret, Pascal. {Racailles et d on-إParis 1 Panth إse d’histoire, Universitةsaoudienne, 1965-2007.} (Th .(Sorbonne, 2008

Electronic Studies and Reports

ArRiyad Development Authority. The Analytical Studies of the Field Survey of Riyadh City Land Uses,Third Report, Executive Summary . ,((March 2005

cembre¦Gonzales-Quijano, Yves. {Culture et politique arabes.} 14 d . ,2008

. , Kingdom of Saudi Arabia, Human Development Report 2003

Ministry of Economy and Planning, The Eighth Development Plan . , ((2005-2009

Saudi Arabian British Bank, Saudi Arabia Economics: Looking Ahead . ((2007

Saudi Police Wants Camera to Catch Immorality.} Al Arabiya News} . ,Channel

. {.World Marriage Patterns 2000}

Websites

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

.

الهوامش

(*) هذا الحوار مأخوذ من مسرحيّة للكاتبة السعوديّة: رجاء عالم، الموت الأخير للممثّل (بيروت: دار الآداب، 1987)، ورد في: Saddeka Arebi, Women and Words in Saudi Arabia: The Politics of Literary Discourse (New York: Colombia University Press, 1994), p. 103.

إن ترجمة معظم الشواهد مستخرجة من نصوص كتبتها سعوديّات.

-[1] مراكز تجاريّة شاسعة وفاخرة على النّمط الأمريكيّ ـ الإماراتي (دبي).

-[2] مع أنّ هذا الفعل المتفرّع من مصطلح إنجازيّة (Performance) (المحدّد لاحقاً) نادر الاستعمال بالفرنسيّة لم أجد مُعادِلاً مناسِباً له. أقصد بناجز (Performer) الاستدماج والإخراج قبالة نظرات الآخرين.

-[3] يصف فيبر أنماط الحياة أو تصرّفات الحياة. ويتمثّل مشروعه في «تحليل تطوّر «نمط حياة» إيتيقي موافق للرأسماليّة الناشئة للمرحلة الحديثة «نموذج إنسانيّة» (Menschentum) الذي أنتجه تزاوج (Conjonction) مكوّنات ذات منشأ ديني ومكوّنات ذات منشأ اقتصادي». انظر: Max Weber, Ethique protestante et esprit du capitalisme : Suivi

par Jean-Pierre Gros- ǀsentǀd., trad. [de l’allemand] et prǀ , d’autres essais
.sein, collection tel; 330 (Paris: Gallimard, 2004), pp. 386 et 417

لقد سعى بورديو إلى تحليل أنماط الحياة لمجموعات اجتماعيّة مختلفة، انظر: Pierre Bour-
dieu, Le Distinction: Critique sociale du jugement , le sens commun; 58
.((Paris: Minuit, 1979

ولقد تناوَلَتْ أعمال كثيرة مقاربته ونقدتها ولا سيّما بخصوص مسألة أنماط الحياة للطّبقات
الشعبيّة، مظهرة استقلاليّة ما لهذه الطّبقات إزاء «المهيمنين». انظر: Claude Grignon et
rabilisme et popu-ǀJean- Claude Passeron, Le Savant et le politique mis
tudes (Paris: Gallimard; Leǀ rature , hautesǀlisme en sociologie et en litt
.(Seuil, 1989

إضافة إلى ذلك لقد كانت أنماط الحياة والممارسات الثقافيّة قد اكتشفت في اتّجاهات عديدة من
قبل تيّار الدراسات الثقافيّة. انظر: Armand Mattelart et گ-rik Neveu, Introduc
res: culture, communication; 363 (Paris: laةtion aux cultural studies , Rep
ric Maigret, Culturalگ et ǀric Macگ ,varecǀGl ǀcouverte, 2008), et HervǀD
.(Studies: Anthropologie (Paris: Armand Collin, 2008

crits 1854- 1988 , 4 tomes (Paris: Gallimard,ǀ Michel Foucault, Dits et [4]-
.1994), tome 4: 1980-1988 , p. 698

-[5] مراجع هذه الأعمال وإضافتها سوف تُتناول لاحقاً.

-[6] ليس للرياض مقاييس «المدينة العالمية» مثلما عرّفتها ساسكيا ساسّان بينما هي عقدة متّصلة
بشبكة مدن عالمية أخرى تقود وتتحكم بأنشطة «إنتاج» مستوطنة في بلدان أخرى. على خلاف
ذلك، فإنّ مسارات العولمة التي تشكّل بالخصوص سوق الشّغل في هذه المدينة بل أيضاً البناء
والفضاءات الحضريّة سوف يتمّ وصفها في هذا العمل، للاطلاع على هذه المفاهيم، انظر:
Saskia Sassen, La Ville globale: New York, Londres, Tokyo , trad. de
f. de Sophie Body-Gendrot (Par-ǀricain par Denis-Armand Canal; prǀl’am

s Debouletᵃis: Descartes et Cie, 1996), et Isabelle Berry-Chikhaoui, Agn et Laurence Roulleau-Berger, dirs., Villes internationales: Entre tensions .(couverte, 2007!actions des habitants (Paris: La D!et r

-[7] أُسّست الرّياض في القرن الثامن عشر من قبل دهام بن دواس الذي كان من أعداء آل سعود من الدرعيّة على رأس إمارة أسّست تحالفاً مع المصلح الدّيني محمّد بن عبد الوهّاب. كان هذا يدعو إلى وحدانيّة الله في مقابل كل شكل من أشكال الشّرك، الشّيء الذي أدّى إلى ممارسة متشدّدة وطهوريّة للإسلام تُسمّى أحياناً الوهابيّة أو السلفيّة، وقد أُسِّست الإمارة الثانية لعائلة آل سعود في القرن التاسع عشر ثم أسّست الدولة السعودية الثالثة سنة 1932 وهي الدّولة التي نعرفها اليوم.

-[8] لقد تحوّل عدد سكان الرياض من 80.000 ساكن سنة 1955 إلى 300.000 - 350.000 في السبعينيات و 1.5 مليون في نهاية الثمانينيات. انظر: Alexei Vassiliev, The History .of Saudi Arabia (London: Saqi Books, 2000), p. 428

-[9] المصدر نفسه، ص 421 - 424. إنّ التّمييز بين «حضر» و«بدو» وسيرورة الانحدار الطّبقي للبدويّين تمّ تناولها بالتّفصيل في الفصل الأوّل. للتدقيق، فإنّ آل سعود تعتبر «حضريّة» وإنّ تأسيس الدّولة يميّز نهاية التنظيم السياسي السابق اللادولوي القائم على القبائل البدويّة.

-[10] المصدر نفسه، ص 459.

-[11] بحسب اللّجنة العليا لتنمية مدينة الرّياض.

-[12] إنّ التحقيب المخصّص بموضوع هذا العمل سوف يبرّر في القسم الأوّل.

-[13] هو ملك منذ 2005، لكنّه كان القائد الأهم لسياسة المملكة منذ أن مرض سلفه الملك فهد سنة 1996.

-[14] وبذلك فإن الذكرى الثالثة لاعتلائه العرش - وقد كان قبلها لسنوات عديدة وليّاً للعهد - قوبلت باحتفاء اليومية السعودية الناطقة بالإنكليزية Arab News فيها مقالة عنونته {Three .Years of Reform And Progress,} Arab News , 30/6/2008

كلمة «إصلاح» (reform) استُعمِلَتْ قبل ذلك ومنذ سنوات 1990. وللاطّلاع على استعمال الملك فهد لها، انظر على سبيل المثال، الرياض ، 2003/5/18.

[15]- نجده في سياقات كثيرة أخرى. انظر بهذا الخصوص: Elisabeth Marteu, {Les l: Actrices et enjeux de nouvellesحAssociations de femmes arabes en Isra se de doctorat enة,} (Thحformes de mobilization palestinienne en Isra Ben إtudes Politiques de Paris et Universitگ'science politique, Institut d lie Dammame, {Le Genreإguev, 2009), pp. 208-223, et Aurإ Gourion du N veloppement au Maroc: Discours et pratiques concernantإpreuve du dإ'1 ب ographie,إse de doctorat en gةla place des femmes dans les projets,} (Th .(ans, 2005إd'Orl إnagement, environnement, Universitإam

ولنهج أكثر عمومية، انظر: Jeanne Bisilliat, Regards de femmes sur la glob- alisation: Approches critiques , collection tropiques (Paris: Karthala, .(2004

[16]- Lila Abu Lughod, ed., Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East , Princeton Studies in Culture/Power/History (Prin- .(ceton, NJ: Princeton University Press, 1998

[17]- Jean-Fran5ois Bayart, Le Gouvernement du monde: Une Critique politique de la globalization (Paris: Fayard, 1996); Michael Burawoy, ed., Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World (Berkeley, CA: University of California Press, 2000); James Ferguson, Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order and Petra Wey- ـncغ (Durham: Duke University Press, 2006), and Ay 5 e land, eds., Space, Culture, and Power: New Identities in Globalizing Cit- .(ies (London: Zed Books, 1997

Diane Singerman and Paul Amar, eds., Cairo Cosmopolitan: Polit- [18]-
ics, Culture and Urban Space in the New Globalized Middle East (Cairo: American University of Cairo Press, 2006); Anouk De Koning, {Global Dreams: Space, Class and Gender in Middle Class Cairo,} (Unpublished Ph. D. Thesis, University of Amsterdam, 2005), and Mona Abaza, The Changing Consumer Cultures of Modern Egypt: Cairo's Urban Reshap-
.(ing (Leiden: Brill, 2006

trations: L'Islam et l'Europe (Paris: Galaadeإnإle: Interpخfer GدNil [19]-
ditions, 2005), et {Snapshots of Islamic Modernities,} Daedalus, vol.إ
129, no. 1 (Winter 2000); Bar i 5 K i l i 5bay and Mutlu Binark, {Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle: Fashion for Veiling in Contemporary Turkey,} European Journal of Communication, vol. 17, volutionإL'Autre r :إno. 4 (2002), and Patrick Haenni, L'Islam de march
.(conservatrice (Paris: Seuil, 2005

.Singerman and Amar, eds., Ibid [20]-

يعلن مؤلفا الكتاب عن مشروعهما في إطلاق «معهد» جديد للدراسات الإثنوغرافية حول «الكسموبوليتية من الأسفل» في القاهرة.

De Koning, {Global Dreams: Space, Class and Gender in Middle [21]-
.{Class Cairo

.Singerman and Amar, eds.,Ibid [22]-

[23]- مثلما تبيّن ذلك في: Bإdes la privatisation De} ,atrice Hibou إconomies ب
tats: Une analyse de la formation continue,} dans:گ la privatization des
.(tats, (Paris: Karthala, 1999گ atrice Hibou, dir., La Privatization desإB

-[24] يتعلّق الأمر بالمهمّة المركزيّة للدولة في المذهب النيوليبرالي (التي تتقابل مع مهمّات أخرى في الدّول الموجودة). انظر: -David Harvey, A Brief History of Neoliberal
.(ism (Oxford: Oxford University Press, 2005

Steffen Hertog, Princes, Brokers, and Bureaucrats: Oil and the State [25]-
.(in Saudi Arabia (Ithaca: Cornell University Press, 2010

minisme et la subversionَJudith Butler, Trouble dans le genre: Le F [26]-
tats-Unis) parگ) ric Fassin; traduit de l'anglaisگ face deَpr , َde l'identit
couverte-poche. Sciences humaines et sociales (Par-َCynthia Kraus, La D
.(couverte, 2006َis: La D

e deَColette Guillaumin, Sexe, Race et Pratique du pouvoir: L'id [27]-
femmes, 1992), et Christine Delphy, L'Ennemi princip--َtآnature (Paris: C
ministes (Paris: Syl-َal, tome 2: penser le genre , nouvelles questions f
.(lepse, 2001

.Butler, Ibid., pp. 62-63 [28]-

-[29] لمقاربة بمفاهيم النّوع والجيل في العالم العربي انظر بهذا الخصوص: phanieَSt
face Alain Greshَes palestiniennes , prَfugiَLatte Abdallah, Femmes r
(Paris: Presses universitaires de France, 2006), et Julie Droeber, Dreaming of Change: Young Middle-class Women and Social Transformation in Jordan , Women and Gender, the Middle East and the Islamic World;
.(v. 3 (Leiden; Danver, MA: Brill, 2005

Lisa Rofel, Other Modernities: Gendered Yearnings in China after [30]-
.(Socialism (Berkeley, CA: University of California Press, 1999

-[31] دراسات كثيرة تركّز على النّخب النسويّة في جدّة، انظر: Soraya Altorki, Women
in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite (New York:

Columbia University Press, 1986), and Amal Arab Hashem, {The Transformation of the Public Sphere: A Case Study of Saudi Women,} (Unpublished Ph. D. Thesis in Politics, University of Exeter, 2007), and Mai Yamani, {Some Observations on Women in Saudi Arabia,} in: Mai Yamani, ed., Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives , with additional editorial assistance from Andrew Allen (New York: New York .(University Press, 1996

تركز أطروحة عائشة المانع على الاختلافات بين حياة النساء في الريف والحضر والبدو، انظر: Aisha Almana, {Economic Development and its Impact on the Status of Woman in Saudi Arabia,} (Unpublished Ph. D. Thesis, University of Co- .(lorado, 1981

-[32] في هذا الصّدد تعتبر مقاربة بولتنسكي توضيحية: «بدل السّعي إلى تحديد «المقاييس» التي بواسطتها «يجب» أن تُعرّف المجموعة و«الحدود» التي يتعيّن إعطاؤها له للحصول على موضوع ملموس ومحدّد جيّداً [....] بوسعنا محاولة الأخذ بعين الاعتبار الشّكل الذي تتّخذه المجموعة بأن نستقصي فعل الجمع والإدماج والتهميش الذي تنتجه». انظر: ,Luc Boltanski Les Cadres: La Formation d’un groupe social (Paris: Editions de Minuit, .1982), p. 51

Mounia Bennani-Chra]bi et Iman Farag, {Introduction: Constitution [33]- gories et analyseurs,}إs arabes: Figures, catإtإde la jeunesse dans les soci les promesses et بs arabes: Par-delإtإJeunesses des soci :إ بsentإpapier pr s), [sous la direction de] Mounia Bennani-Chra]bi etةles menaces (congr conomiques,إ tudes et de documentationإ‘Iman Farag (Le Caire: Centre d tre, 2007), p.ء‘juridiques et sociales (CEDEJ); [Montreuil]: Aux lieux d .33

يشكّل توليفة لنظريّات التحديث ويظهر كيف يُبنى الشباب كـ «مشكلة اجتماعية».

-[34] انظر النصّ الكلاسيكي: {La Jeunesse n’est qu’un mot,} dans: Pierre Bourdieu, Questions de sociologie (Paris: Minuit, 1992), pp. 143-154.

-[35] من أجل نقد لمفهوم «البطركيّة» العابر للقوميات والعابرة للثقافات، انظر: Butler, Trouble dans le genre: Le Fإminisme et la subversion de l’identitإ , not-amment pp. 62-63 et p. 114.

-[36] Grignon et Passeron, Le Savant et le politique mis إrabilisme et pop-ulisme en sociologie et en littإrature.

هذه العقبة المزدوجة نُقلت إلى دراسات النوع من طرف فرانسوا دو سنغلي، انظر: Fran5ois de Singly, {Introduction la tension entre le populisme et le misإrabilisme dans les recherches sur les genres,} papier prإsentإ ب: La Place des femmes: Les Enjeux de l’identitإ ‘et de l إgalitإ au regard des sciences sociales: [Colloque international de recherche, Paris, mars 1995] , [or-ganis إ par la Mission fran5aise de coordination chargإe de la prإparation de la Confإrence de Pإkin, septembre 1995]; [publ. par] Ephesia (Paris: La dإcouverte, 1995), pp. 115-120.

مع ذلك فإنّ تعريفه لما يمكن أن يكون «شعبويّة» في ما يتعلّق بدراسات النوع تبدو لي أقل وجاهة من دراسات «البؤس». في اعتقادي تتطابق «الشعبويّة» في دراسات النوع بالأحرى مع تمثيل (Idealization) «المقاومات».

-[37] سوف تثار لاحقاً أفكار مثيرة للاهتمام لليلى أبو لُغُد عن استعمال مفهوم المقاومة وحدوده. لقد ألّفتها بهذا الخصوص، في: {Prإface ب la seconde إdi-tion amإricaine,} dans: Lila Abu-Lughod, Sentiments voiles , traduit de l’anglais (ةtats-Unis) par Didier Gille (Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2008), pp. 363-385.

partir ب flexions╽crire contre la culture: Rگ} ,Lila Abu-Lughod [38]-
d'une anthropologie de l'entre-deux,} (traduit de l'anglais), dans: Daniel Cefa], dir., L'Engagement ethnographique, En temps et lieux; 16 (Paris: .EHESS, 2010), pp. 417-446

Incentive for Private Firms to Hire Saudis,} Arab News , 2/4/} [39]-
2009, arabnews.com/
le ╽?page=1&section=0&article=121095&d=2&m=4&y=2009= (consult .(2 avril 2009

-[40] وفي هذا السياق تؤكد هند خليفة أن النساء الطاعنات في السن اللاتي استجوبتهن يمثلن جيل الأجداد زمن دراستها، فالبنات يصبحن راشدات منذ سنّ السابعة. انظر: ,Hind Khalifa {Changing Childhood in Saudi Arabia: A Historical Comparative Study of Three Female Generations,} (Unpublished Ph. D. Thesis, University .of Hull, 2001), p. 229

-[41] في بداية الثمانينيات من القرن الماضي، أصبح معدل الأبناء للمرأة السعودية هو 8.26؛ وقد كان 4.37 سنة 2000. وحول هذه التحولات الديمغرافية، انظر: ,Youssef Courbage mographie en changement,} Maghreb-Ma-╽{L'Arabie Saoudite, une d rations╽n╽cembre 2001), et Philippe Fargues, G╽chrek , no. 174 (octobre-d .(arabes: L'Alchimie du nombre (Paris: Fayard, 2000

-[42] من الصّعب العثور على إحصائيّات في هذا الموضوع. لا يذكر تقرير أنجزته الأمم المتحدة سنة 2000 وكذلك المقال المذكور آنفاً للديمغرافي يوسف كورباج سنة 2001 إلا بنسبة قديمة، تلك المتعلقة بمعدّل سن الزواج في المملكة سنة 1987: 25.6 بالنسبة إلى الأولاد و21.7 بالنسبة إلى البنات. انظر: {World Marriage Patterns 2000,} (consult╽ le 15 avril .(2009

وفي الرياض فإنّ 32 بالمئة من السعوديّات اللاتي أعمارهنّ أكثر من خمس عشرة سنة لسن متزوّجات و62 بالمئة متزوّجات. الأخريات إمّا أرامل أو مطلّقات (وفق حساباتي المستندة إلى:

Ministry of Economy and Planning, Population and Housing Characteristics , Population and Housing Characteristics in the Kingdom of Saudi .(Arabia: Demographic Survey 1428h, p. 78

ومن بين النساء المتزوّجات اللاتي أعمارهنّ أقلّ من 35 سنة فإنّ أوّل الزيجات تمّت على الأرجح في سنّ العشرين. أمّا الزيجات في سنّ 28 - 30 فإنّها ليست هامشيّة (ص 82).

Alarming Divorce Rate Must Be Addressed Urgently,} Arab News} [43]- .(le 9 avril 2009 ļ,, 24/10/2003, . (consult

وتحدّد مقالة أخرى أنّ نسبة الطلاق تُقدّر بـ 60 بالمئة في حين أنّه لم يكن سوى 25 بالمئة منذ عشرين سنة خلت (لكنّ المعلومات في هذا الصّدد من المفترض أنّها كانت سيّئة التجميع في تلك الفترة)، انظر: «دراسة.. نسبة الطلاق في السعودية وصلت إلى 60 بالمائة،» العربية. نت (20 آذار/مارس 2007)، (le 15 avril 2009 ļconsult).

mographie en changement,}ļCourbage, {L'Arabie Saoudite, une d [44]- .p. 33

الإحصائيّات حول نسبة تحديد النّسل (وهي بالتأكيد قليلة المصداقية) متضمّنَة أيضاً في نتائج التعداد العامّ الأخير. ورسمياً (بحسب فتاوى هيئة كبار العلماء) فإنّ تحديد النسل حلال شريطة أن «تؤجّل» الولادات ولا تُمنع نهائياً. انظر: Ministry of Economy and Planning, Population and Housing Characteristics , Population and Housing Characteristics in the Kingdom of Saudi Arabia: Demographic Survey 1428h, .p. 92

-[45] تشير عالمة الأنثروبولوجيا ماتاكورا موتوكو (Katakura Motoko) التي تدرس مخيّماً لبدويّين مستقرّين في الثمانينيات أنّ النّساء يستطعن بسهولة كافية طلب الطلاق بواسطة عائلتهنّ بأن يرجعن إلى والديهن. لا يُعتبر الطلاق في حقيقة الأمر عاراً، إنّه مجرّد إلغاء لعقد زواج. انظر: Motoko Katakura, Bedouin Village: A Study of a Saudi Arabian

People in Transition , foreword by J. C. Hurewitz, Modern Middle East .Series; no. 8 (Tokyo: University of Tokyo Press, 1977), p. 94

في الثمانينيات كان بوخاردت قد أشار إلى تواتر حالات الطلاق وإعادة الزواج في قبيلة العنزي، وهي ملاحظة وردت في: Fargues, G‌إ‌n‌‚, rations arabes: L'Alchimie du nombre .p. 126

-[46] هكذا يزداد عدد حالات الطلاق بشكل أسرع من عدد الزيجات وهو أمر معتبر على أنّه مشكلة: {The most significant change is probably the increasing rate of di- vorce. During the 1993-2001 period, the compound annual growth rate of divorce deeds was 4%, compared to 3.3% for marriage contracts. While there are neither data on the causes of divorce nor on the educational and economic background of divorce cases, it is possible to conclude that there is an increase in the rate of divorce, which calls for a systematic study of the phenomenon aimed at addressing it, along with its economic .{and social consequences

انظر: Ministry of Economy and Planning, The Eighth Development Plan (consult , (2005-2009)إ le 25 janvier 2009).

-[47] انظر مثلاً الطريقة التي يوصف بها «الشباب» و«النساء» باعتبارهما جماعتين موجودتين في حد ذاتها: Asef Bayat, Making Islam Democratic: Social Move- ments and the Post-Islamist Turn (Stanford, CA: Stanford University .(Press, 2007

-[48] أواصل هنا ملاحظات: Bennani-Chra]bi et Farag, {Introduction: Consti- .{gories et analyseursإs arabes: Figures, catإtإtution de la dans les soci

-[49] بالنسبة إلى الحالة الفلسطينيّة بيّن ذلك: P‌إ‌n‌Larzilli‌lope ة‌dirs ,re., ‌ت‌tre jeune .en Palestine , voix et regards (Paris: Balland, 2004), p. 37

«إنّ الحفاظ على هذا التنظيم الاجتماعي وبالتالي تلك الاختلافات بين النّوعين يعني تأكيد كبرياءً اجتماعياً في مواجهة المحتلّ. هكذا تبيّن أنّ الاختلافات بين الجنسين أكثر أهمّية بكثير من الاختلافات الجيليّة إلى درجة أنّه من الخطأ الحديث عن وضعيّة جيل في ما يخصّ النّساء. وحدهنّ الطالبات ينتفعن بفضاء جيلي خاص».

.Bennani-Chra]bi et Farag, Ibid., p. 25 [50]-

-[51] ينقد هؤلاء لتقاطع عندما ينظر إليه على نحو «رياضي» ويقترحان تحليلاً للعلاقات الاجتماعيّة على أنّها «إنجازات قيد التحقّق». انظر: -Candace West et Sarah Fenster (rence,} Terrains et travaux , no. 10 (2006إmaker, {{Faire} la diff

(ونشرت المقالة في الأصل باللغة الإنكليزية عام 1995).

Le Cas des :إet urbanit إFran5oise Navez-Bouchanine, {Citadinit [52]- s citadines,} dans: Centreإvilles marocaines: Des pratiques aux identit tudes et de recherches sur l’urbanisation du monde arabe [URBAMA],إ‘d .en questions (Tours: URBAMA: MSV, 1996), pp. 103-112 إLa Citadinit

onore Lepinard, {Penser le genre en scienceإJane Jenson and El :انظر [53]- politique: Vers une typologie des usages du concept,} Revue fran5aise de .(science politique , vol. 59, no. 2 (2009

-[54] مثل نفاذ النّساء إلى الفضاءات الحضريّة (والمعوّقات له) موضوع أعمال. انظر بهذا الخصوص: fle, dir., Femmes et villes , collection perspectivesةSylvette Den villes et territoires (Tours: Maison des sciences de l’homme, Villes et ter- nola Cap-إritories, Presses universitaires Fran5ois Rabelais, 2004), et Gu tat-Bernard, eds., Liens et lieux de laإne Guةإs et Hٍve Cortٍron, Genevi .(Ces autres territories , mappemonde (Paris: Belin, 2005 :إmobilit

(سوف نذكر لاحقاً المراجع المتعلّقة بالعنف الممارس ضدّ النساء في الفضاءات العامة. إنّ العلاقة بفضاء النساء وهي زاوية نظر مختلفة لكن مع ذلك متّصلة مثل موضوع كتب

عديدة بالإنكليزيّة)، انظر: Shirley Ardener, ed., Women and Space: Ground Rules and Social Maps (New York: St. Martin’s Press, 1981), and Linda McDowell, Gender, Identity, and Place: Understanding Feminist Geo-.(graphies (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999

-[55] Ministry of Economy and Planning, Population and Housing Char-acteristics , Population and Housing Characteristics in the Kingdom of .Saudi Arabia: Demographic Survey 1428h, p. 100

يفسّر ذلك بـأنّ المدرسة ليست إجباريّة أي إنّ العائلات لا ترسل بناتها إلى المدرسة: هكذا من بين من أعمارهم 10 ـ 14 سنة فإنّ الفتيات الأمّيات أكثر من الأولاد أربعة أضعاف (ص 103).

-[56] المصدر نفسه، ص 103.

-[57] كانت النساء تمثّل سنة 2007، 17.2 بالمئة من اليد العاملة السعوديّة وفق مؤسسة النقد العربي السعودي (مؤسسة مالية سعوديّة)، انظر: التقرير السنوي الثالث والأربعون (الرياض: مؤسسة النقد العربي السعودي 2007)، ص 213. وكان مصدر آخر يشير إلى 20.4 بالمئة سنة 2005. انظر أيضاً: Statistiques du Central Department of Statistics, dans: Saudi Arabian British Bank, Saudi Arabia Economics: Looking Ahead .(le 5 juin 2009 ‌إ(2007), (consult

وبحسب تصريحات وزير العمل غازي القصيبي في أيلول/سبتمبر 2008 تمثل النّساء 16.1 بالمئة من السعوديات النشيطات (656972 من 4.078 مليون سعودية نشيطة) و15.5 بالمئة من السعوديّين لهم عمل (493183 من 3.68 مليون). انظر: {Jobless Rate among Saudis .(le 15 septembre 2008 ‌إDeclines,} Arab News , 15/9/2008, (consult

-[58] Ministry of Economy and Planning, The Eighth Development Plan .(le 25 janvier 2009 ‌إ(2005-2009) , (consult

-[59] كان نموّ تشغيل النّساء السعوديات في القطاع العام لسنة 2006 بـ 1.5 بالمئة مقابل 3.7 بالمئة للرجال بالمقابل في القطاع الخاصّ، كانت النساء السعوديات يمثّلن بالتأكيد أقل

من 1 بالمئة من اليد العاملة الجمليّة (علماً بأنّ الرجال السعوديّين يمثّلون 12.1 بالمئة) لكن مع ارتفاع قويّ تقدر بـ 24 بالمئة لسنة 2006 انظر: United Nations Development Program [UNDP], Human Development Report, 2007/2008: Fighting Climate Change: Human Solidarity in a Divided World (New York: UNDP, 2008), p. 217.

ويشير تقرير بنك ساب (SABB) إلى نسبة نموّ للتشغيل (ضعيف المصداقية) بـ 38 بالمئة من بين السعوديات لسنة 2005 بحسب: Saudi Arabian British Bank, Saudi Arabia Economics: Looking Ahead , pp. 14-15.

-[60] مقابل 1 بالمئة في الفلاحة و1 بالمئة في الصناعة، مع ذلك من المحتمل أن تشتغل نساء بطريقة لا قانونية في الفلاحة. الإحصائيّات التي أنتجت خلال فترة 1995 - 2005، نُشرت في: UNDP, Ibid., p. 239.

-[61] المصدر نفسه، ص 225. سنة 2000 كانت نسبة بطالة النساء السعوديّات 17.64 بالمئة مقابل 6.54 بالمئة للرجال.

-[62] بخصوص احتساب البطالة والشرعية الكبيرة تقريباً في اعتبار المرء «ناشطاً» أو «عاطلاً». انظر: Margaret Maruani, Travail et emploi des femmes , r res;ةp|Margaret Maruani, Travail et emploi des femmes , r (Paris: Ed. la D couverte, 2003), p. 68|287.

-[63] سنة 2003، 21 بالمئة من السعوديّات اللواتي تتراوح أعمارهن بين 25 و34 سنة كنّ يشتغلن هي نسبة ارتفعت على الأرجح منذ ذلك الوقت. انظر: Kingdom of Saudi Arabia, Human Development Report 2003 , p. 108, (consult|le 25 janvier 2009).

-[64] تشير إحصائيّات 2003 المذكورة من طرف المخطّط الثامن للتنمية أنّ 69 بالمئة من السعوديات اللاتي يشتغلن هن متزوجات.

-[65] بحسب الدائرة المركزية للإحصائيّات، عرفت سنة 2002، 51 بالمئة من الرجال و11 بالمئة من النساء من بين السعوديّين الذين يقطنون الرياض لهم عمل مأجور. سنة 2007 تمثّل النساء 15 بالمئة من اليد العاملة من القطاع العام (8088 من 54493 أجير) و0.3 بالمئة في

القطاع الخاصّ (37542 من 10930663 أجير). انظر: المؤسسة العامة للتأمينات الاجتماعية، التقرير الإحصائي التاسع والعشرون (1428هـ/2007م)، (le 5 juin 2009 consult).

لسوء الحظّ لا تميّز تلك الإحصائيّات بين السعوديّين والأجانب مع ذلك نعرف أنّ تقريباً جميع العائلات للقطاع العامّ هنّ سعوديّات.

-[66] بخصوص الإحصائيّات غير المنشورة والخاصة وهي غير واقعيّة، انظر: Courbage, {L'Arabie Saoudite, une d{mographie en changement.

-[67] تقريباً كحال «الشباب» في سياقات أخرى، انظر: Michel Kokoreff: {Jeunes et espaces urbains: Bilan des recherches en France, 1977-1994,} Sociologie et soci s , vol. 28, no. 1 (printemps 1996), et {L'Espace des jeunes:t Territoires, identits et mobilit,} Annales de la recherche urbaine , no. 60 (1993).

-[68] أستعير هذه المقولة من المؤلّفين بستيان فرانسوا وإريك نيفو، في: Espaces publics mosaïques: Acteurs, arènes et rhétoriques des débats publics contemporains, [VŽ Congrès de l'Association fran5aise de science politique, mai 1996]; sous la dir. de Bastien Fran5ois et Erik Neveu (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 1999).

(حتى لو أن المؤلِفَيْن يستعملانها لوصف فضاءات عامة على معنى سياسي وليس بالضرورة مادي).

-[69] أستعير هنا الأبعاد الثلاثة التي تمّ تمييزها، في: Myriam Houssay-Holzschuch and Annika Teppo, {A Mall for All?: Race and Public Space in Post-apartheid Cape Town,} Cultural Geographies , no 16 (2009).

-[70] Jürgen Habermas, L'Espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise (Paris: Payot, 1993).

وقد سبق بيان هذا المفهوم من قبل عدة دراسات، للاطلاع على موجز، انظر: Bastien rik Neveu, {Introduction: Pour une sociologie politiqueگ Fran5ois et Espaces publics :إ ب sentإdes espaces publics contemporains,} papier pr bats publics contempo-إtoriques des dإnes et rhةmosa]ques: Acteurs, ar .rainsm , pp. 13-58

وأدرج أيضاً حجم الأبعاد في أعقاب الدراسات الثقافية، انظر: Dominique Pasquier et Daniel Cefa], dirs., Les Sens du public: Publics politiques, publics .(diatiques (Paris: Presses Universitaires de France, 2003إm

-[71] Daniel Cefa], {La Construction des probl DةDaniel Cefa]... finitionsإmes publics: Dة seaux: Communication -إnes publiques,} Rةde situations dans des ar .(vol. 14, no. 75 (1996 , إtإTechnologie - Soci

-[72] اشتغل إرفينغ غوفمان على العلاقات على الملأ والتصرّفات المتبنّاة من طرف أشخاص يجعل بعضهم بعضاً في وضعيّة وجود مشترك. فركّز على التفاعلات واستعمالات الفضاءات التي يصفها بدقة، انظر: Erving Goffman: Behavior in Public Places; Notes on the Social Organization of Gatherings (New York: Free Press, 1966), and ne de la vie quotidienne, tome 2: Les Relations en publicةLa Mise en sc , traduit de l’anglais par Alain Kihm, collection Le Sens commun (Paris: .(Editions de Minuit, 1973

انظر أيضاً: Isaac Joseph, Erving Go ff man et la microsociologie , philo- .(sophies; 99 (Paris: Presses universitaires de France, 1998

-[73] بالنسبة إلى هذا الكاتب فإنّ الطابع «العام» لفضاء لا يتّبع بالضرورة مكانته القانونية. كما يشجب تمثيل الفضاء العام على أنّه فضاء حميمية موضّحاً أنّ اللامبالاة والصراع والاعتزاز هي خصال مكوّنة. انظر: Isaac Joseph: {Reprendre la rue,} papier pr sentإ ب: Prendre place: Espace public et culture dramatique: [Colloque Espaces mocratie, 23 au 30 juin 1993, Centre culturelإtiques de la dإpublics, esth

unis par Isaac Joseph (Paris:إinternational de Cerisy-la-Salle] , textes r s (Laإ‎Ed. Recherches; Plan urbain, 1995), p. 12, et La Ville sans qualit .(d. de l’Aube, 1998گ :Tour-d’Aigues

Michael Sorkin, ed., Variations on a Theme Park: The New Americ- [74]- .(an City and the End of Public Space (New York: Noonday Press, 1992

nola Capron, {Rassemblement et dispersion dans la ville latino-إGu [75]- ricaine: Un nouvel espace public urbain, le cas du centre commer-إam riques Latines , no. 35 (2000), pp. 21-40, etإcial,} Cahier des Am Houssay-Holzschuch and Teppo, {A Mall for All?: Race and Public {Space in Post-apartheid Cape Town

ne Lieber: Genre, violences et espaces pub-ةMaryl :انظر بهذا الخصوص [76]- des femmes en question (Paris: Sciences Po, les إrabilitإlics: La Vuln des femmes dans l’espace إcuritإpresses, 2008), et {Le Sentiment d’ins ministes,إNouvelles Questions F {,?إla citoyennet ب public: une entrave ne Lieber et Florenceةphanie Condon, Marylإvol. 21, no. 1 (juin 2002); St dans les espaces publics: comprendre les peurs إcuritإMaillochon, {Ins minines,} Revue fran5aise de sociologie , vol. 46, no. 2 (2005), et Carolإf Brooks Gardner, Passing By: Gender and Public Harassment (Berkeley, .(CA: University of California Press, 1995

le, Musulmanes et modernes, voile et civilisation en Tur-خfer GدNil [77]- .(couverte/Poche, 1993إquie (Paris: La D

ثLes Espaces publics deviennent les sites o} :مثلما يبيّن ذلك نولفر غول [78]- ب rence trouveإuniformisante et islamisme de la diff إbat entre la]citإce d .{s’afficher

هذا التعارض علمانيّة/إسلامية لا يطبّق في المملكة. انظر: trations:إnإle, InterpخG
.L’Islam et l’Europe , p. 82

-[79] وضعت تلك الدراسات موضع تساؤل التناقض الليبرالي بين المجال العامّ والمجال الخاصّ بين السياسة والعائلة. من أجل تأليفة لتلك التساؤلات، انظر: Laure Bereni et preuve des critiquesإ‘l ب {إAnne Revillard, {La Dichotomie {public-priv Genre :إ ب: sentإl’action publique,} papier pr ب orieإministes: De la thإf إs), editةen questions (Congr إre public-privةet action publique: La Fronti nac-Slawinski, logiques politiques (Paris:إjane Sإpar Pierre Muller et R
.L’Harmattan, 2009), pp. 27-55

-[80] من أجل توليفة الأعمال التي تشكّك في التقسيم عام/خاصّ في العالم العربي، انظر: phanie Latte Abdallah, {Genre et politique,} dans: Elizabeth Picard,إSt
.(dir., La Politique dans le monde arabe (Paris: Armand Colin, 2006

-[81] هي مقاربة للفضاءات العامة التي تدافع عنها أعمال إسحاق جوزيف وإرفينغ غوفمان المذكورين أعلاه.

-[82] ينظر من أجل تحليل ممارسات عديدة للمفاوضات بين الناس الذين يتقاسمون الفضاء العام نفسه والتي تفضي إلى تصنيف تصرّف غير عادي على أنّه «عادي» من خلال مقاربة موسومة بتطلّع غوفماني. انظر: Jean-Claude Kaufmann, Corps de femmes, re-
.(gards d’hommes: Sociologie des seins nus (Paris: Pocket, 2001

-[83] Goffman, La Mise en scةne de la vie quotidienne, tome 2: Les Rela-
.tions en public , p. 319

-[84] Joseph, La Ville sans qualitإs , p. 33.

-[85] المصدر نفسه، ص 23.

-[86] كثير من هذه الجوانب حلّلت، في: Goffman: Behavior in Public Places; ne de laةNotes on the Social Organization of Gatherings ; La Mise en sc ne deةvie quotidienne, tome 2: Les Relations en public , et La mise en sc sentation de soi , trad. de l'anglais parإla vie quotidienne, tome 1: La Pr .(Alain Accordo, collection Le Sens commun (Paris: Ed. de Minuit, 1973

انظر أيضاً: ories deإDaniel Cefa], Pourquoi se mobilise-t-on?: Les Th que du MAUSS (Paris: Laةrie bibliothإl'action collective , recherches, s .(couverte; MAUSS, 2007إD

-[87] بخصوص هذه المسألة يبدو مثيراً للاهتمام مزج المقاربة التفاعليّة لواست وفانستر ماكر مع مقاربة باتلر (الذي هو ليس تفاعلياً) على جهة أنّ هذه الأخيرة ترى انتفال الشرائح وقلبها أكثر إمكانية.

-[88] أستوحي هنا من مفهوم الإنجازية لباتلر. انظر: Butler, Trouble dans le genre: . إminisme et la subversion de l'identitإLe F

وتعني الإنجازية الاستبطان والتكرار وإعادة دلالة المعايير من خلال الأفعال، فكلّ يتناسب مع معيار «يحفظ زمانية إلى ما أبعد الفعل على الرغم من أنّ الفعل «يرمّز» بعض التاريخانيّة». انظر: dans: {,إme plus que l'identitةrer le problإJudith Butler, {Consid raires de la revue {Mouvements}, 1998-2008 ,إes critiques: Dix itinإPens re (Paris:ةtienne Balibar, Joan W. Scott et Jacques Ranciگ entretiens avec .couverte, 2009), p. 119إLa D

(ونشرت هذه المقابلة للمرة الأولى عام 2003). إنّ الكفاءة والإنجازية ليستا مترادفتين إذاً، فمفهوم الإنجازية تمّ استعماله أيضاً في سياقات ومقاربات علمية قريبة أكثر من هذا العمل. انظر خاصةً: Alev Cinar, Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time , Public Worlds; v. 14 (Minneapolis, MN: University of .(Minnesota Press, 2005

tats-Unis) parگ) faire le genre, traduit de l’anglaisإJudith Butler, D [89]-
.Maxime Cervulle (Paris: Ed. Amsterdam, impr, 2006), p. 13

.{West et Fenstermaker, {{Faire} la difference [90]-

.crits 1854- 1988 , tome 3: 1976-1979, p. 192إ Foucault, Dits et :انظر [91]-

استلهم من صياغات ميشال فوكو عندما يتحدّث عن تاريخ الفضاءات الشيء الذي قرأ على جهة المرئيّات من طرف جيل دولوز. انظر: Gilles Deleuze, Foucault (Paris: Minuit, 2004), p. 64.

وكذلك من جاك راسبيار عندما يدعو إلى «تاريخ للمرئي المشترك والصراع من أجل التجلي وإلى تاريخ النظرات وليس التمثلات». انظر: Jacques Ranciةre, {L’Histoire {des} femmes: Entre subjectivation et representation,} Annales: Histoire, Sciences Sociales, vol. 48, no. 4 (1993).

Erving Goffman, Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Beha- [92]-
.viour (London: Allen Lane, 1972), p. 47

-[93] من جهة أخرى، إنّ مفاهيم نمط الحياة ونمط التذويت هي متعادلة بالنسبة إلى جيل دولوز. «إنّ التذويت إنتاج أنماط وجود أو أنماط حياة». انظر: Gilles Deleuze, Pourparlers, 1972-1990 (Paris: Minuit, 1990), p. 156.

إنّ هذا المفهوم بداية الأمر الذي استعمله ميشال فوكو تمّ استرجاعه في الأعمال الأنثروبولوجيّة والسوسيولوجيّة والعلوم السياسيّة. انظر بخاصة: Saba Mahmood, Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), and Bayart, Le Gouvernement du monde: Une Critique politique de la globalization .

-[94] مثلما كتب جاك رافال «إن تجربة المجموعة المقيدة والفرد الأكثر بدائية هي الأكثر وضوحاً والأكثر تعقيداً لأنها تتناسب مع أكبر عدد ممكن من البيئات المختلفة». يتعلّق الأمر

عندئذ بتشكيل تعدّد السياقات الضروريّة لفهم السلوكيات الملاحظة». انظر: Jacques Revel, {Micro-analyse et construction du social,} dans: Jacques Revel, dir., Jeux d‘إchelles: La Micro-analyse ب l’expإrience (Paris: Gallimard; Le Seuil, 1996), p. 30.

-[95] Olivier Schwartz, {L’Empirisme irrإductible,} dans: Nels Anderson, Le Hobo: Sociologie du sans-abri ; trad. par Annie Brigant; [prإsentation et postf.] par Olivier Schwartz, essais et recherches. Sإrie Sciences humaines (Paris: Nathan, 1993), p. 290.

-[96] هذا النقد مذكور، في: Mattelart et Neveu, Introduction aux cultural studies .

-[97] يبدو لي أنّ مقاربة تفاعليّة كتلك التي تبنتاها فانستر ماكر ووست، انظر: West et Fenstermaker, {{Faire} la difference}.

تتوصّل إلى توليفة لما يتعلّق بالعلاقات الاجتماعيّة والمؤسسّات أو إن أردنا «البنى» وما يتعلّق بوضعيّات التفاعل. وتبيّن وست وفانستر ماكر كيف تستطيع علاقات اجتماعيّة أن تجيّش تقريباً وفق وضعيّات التفاعل.

-[98] انظر: Schwartz, {L’Empirisme irrإductible}.

-[99] انظر: Michel Foucault, {Le Pouvoir, comment s’exerce-t-il?,} dans: Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow, Michel Foucault: Un parcours philosophique: Au-delب de l’objectivitإ et de la subjectivitإ, trad. de l’anglais par Fabienne Durand-Bogaert, collection bibliothةque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1984), pp. 308-321.

-[100] المصدر نفسه.

-[101] «بدل البحث عن الشكل الفريد فإن تلك النقطة المركزيّة التي تفيض منها جميع أشكال السلطة نتيجة لها أو تطوّراً، يجب أولاً تثمينها في تعدّدها واختلافاتها وخصوصيّتها وانعكاسيّتها: أي دراستها على أنّها علاقات قوة تتقاطع يحيل بعضها إلى الآخر تتلاقى أو على العكس تتعارض وتميل إلى أن يطل بعضها بعضاً». انظر: Foucault, Dits et ةcrits 1854-1988, Tome III , pp. 124-125.

-[102] تبيّن أفكار إرفينغ غوفمان في «ترتيب الجنسين» دور المؤسّسات ولا سيّما تنظيم الفضاءات في إنتاج النوع كثنائيّة متراتبة حتّى لو كانت تطبّق بالخصوص على وضعيّات الاختلاط بين الرجال والنساء. انظر: Erving Goffman , L'Arrangement des sexes , trad. de l'anglais (گtats-Unis) par Hervé Maury ;d. prإsentإe et prإparإd. prإ par Claude Zaidman (Paris: La Dispute, 2002), p. 81.

-[103] Mike Davis, {Fortress Los Angeles: the Militarization of Urban Space,} dans: Sorkin, ed., Variations on a Theme Park: The New American City and the End of Public Space.

-[104] دراسة العادات، والمخصصات، و«فنّ الانجاز» يدافع عنه: Michel de Certeau, L'Invention du quotidien, tome 1: Arts de faire (Paris: Gallimard, 1990).

وحول العلوم السياسية، انظر: Jean-Fran5ois Bayart, Achille Mbembe et Comi Toulabor, Le Politique par le bas en Afrique noire (Paris: Karthala, 2008).

-[105] Foucault, Dits et ةcrits, 1854-1988 , tome 4: 1980-1988 , p. 751

يغيب البعد التفاعلي نسبياً من كتابه مقابل مجهريّة السلطة القاهرة والمنتجة فردياً لكل ذات، انظر: Michel Foucault, Surveiller et punir: Naissance de la prison (Paris: Gallimard, 1994).

مع ذلك، فإنّ مفهوم مجهريّة السلطة هذا مفهوم غامض قد يكون متأسّساً على تفاعلات بما أنّ فوكو يرفض جوهرة السلطة والدولة والمهيمنين ويظهر على العكس بأيّ طريقة تتمفصل

علاقات السلطة في مستويات مختلفة ولا سيّما تعريفات الحوكمة الذي قدمها في نهاية عمره والمذكورة هنا.

-[106] انظر بالخصوص نصه: {Des disciplines ب la publicitإ: Rإsistances, teurء te moral et l'enquةs,} dans: Isaac Joseph, L'Athlإs, civilitإsociabilit (modeste (Paris: Economica, 2007.

-[107] بحسب إسحاق جوزيف يحرّر الفضاء المشترك من القصر ولا سيّما بسبب أن المدنيّين يراكمون تنوّعاً في الأدوار بحسب الوضعيّات التي يمرون بها. انظر: Joseph, La Ville sans qualitإs , p. 45.

-[108] Schwart, {L'Empirisme irrإductible,} p. 302.

-[109] Jean-Fran5ois Bayart, {L'Enonciation du politique,} Revue fran5aise de science politique , vol. 35, no. 3 (1985).

-[110] Schwartz, Ibid., p. 293.

-[111] عمليّاً هذه الفتاوى تؤثّر خاصّة في الأشخاص الذي يعيّنون في الملكة السعوديّة لأنّ بعض المبادئ التي تدافع عنها مطبّقة بطريقة إكراهيّة تقريباً.

-[112] المصدر نفسه.

-[113] Ranciة-re, {L'Histoire {des} femmes: Entre subjectivation et rep-resentation,} p. 53.

تبنّى هذه المقاربة ودافع عنها في دراسة الشرق الأوسط، انظر: Latte Abdallah, Femmes rإfugiإes palestiniennes .

-[114] مثلما تدّعي ذلك فلورانس فيبر، في: Julien Tإnإ-dos, L'Economie domest-treء'ique: Entretien avec Florence Weber ([La Courneuve]: Aux lieux dإd., 2006).

-[115] مثلما يقترح ذلك إسحاق جوزيف، انظر: Isaac Joseph, {Simmel, Goffman et raires܁cologie urbaine,} dans: Daniel Cefa] et Carole Saturno, dirs., Itin܁'l d'un pragmatiste: Autour d'Isaac Joseph (Paris: Economica, 2007), et ses, no. 66ةter dans un lieu public,} Genءalexis Tremoulinas, {Enqu .((2007

-[116] هي حديثة جدّاً، وتقترح تلك الجامعات مسارات مع دروس أكثر بالإنكليزيّة ووسائل ماليّة أكبر وطالبات أقلّ (عادة ما توجد طالبات المدارس الخاصة ذوات الأقساط المرتفعة في الرياض في تلك الجامعات) وأساتذة أجانب أكثر وغالباً تراتيب مرنة أكثر. كلّية خاصة وحيدة لا تدخل في حقيقة الأمر في هذه الشريحة هي الجامعة العربية المفتوحة وهي أقدم كثيراً وأقلّ كلفةً.

-[117] عبرت عاملات الجمعيّة عن رغبتهن في ألا تُعرَفَ جمعيّتهن، لذلك سوف أقدّم تفاصيل قليلة عن سياق الجمعية.

-[118] vots: La Politisation de la jeunesse܁Pascal Menoret, {Racailles et d on-܁Paris 1 Panth ܁se d'histoire, Universitةsaoudienne, 1965-2007,} (Th .(Sorbonne, 2008

-[119] .ductible,} pp. 282-283܁Schwartz, {L'Empirisme irr

-[120] انظر الجدول التلخيصي للمبحوثات المنصوص عليهنّ (تاريخ المقابلة، السنّ، النشاط، الوضعيّة العائليّة، الحي ومستوى الدخل، صنف التكليف العائلي)، في: lie Le Renard,܁Am s: Une sociologie politique܁minit܁invention des f܁{Styles de vie citadins, r seةRiyad,} (Th ب s aux espaces publics des jeunes Saoudiennesةde l'acc tudes Politiques de Paris,ة'de doctorat en science politique, Institut d .(2009

-[121] حدّدت تلك الشرائح في الفصل الأول من هذا الكتاب.

Jean-Pierre Olivier de Sardan, {La Politique du terrain: Sur la pro- [122]-
le 15 ͅte (1995), (consultۦes en anthropologie,} Enquͅduction des donn
.(novembre 2008

flexions sur le rapport de jeunesͅAnna Jarry [et al.], {Quelques r [123]-
leur terrain,} Terrains et travaux, no. 10 (janvier ب ministesͅchercheures f
2006), pp. 177-193, et Nicole Echard, Catherine Quiminal et Monique
bat: L’Incidence du sexe dans la pratique anthropologique,}ͅSelim, {D
.Journal des anthropologues, no. 45 (1991), pp. 79-89

تناولت عدّة كتب بالإنكليزيّة، مسألة النوع في الميدان. انظر خاصة: Peggy Golde, Wo-
men in the Field; Anthropological Experiences (Chicago, IL: Aldine Pub-
lishing Company, 1970); Carol Warren, Gendered Issues in Field Re-
search (Newbury Park: Sage Publications, 1988), and Diane Bell, Pat Ca-
plan, and Wazir Jahan Karim, eds., Gendered Fields: Women, Men, and
.(Ethnography (London; New York: Routledge, 1993

te:ۦAlban Bensa et Didier Fassin, Les Politiques de l’enqu [124]-
.(couverte, 2008ͅEpreuves ethnographiques (Paris: La D

-[125] إنّ المصادر التاريخيّة التي كتبت من قبل الأوربيّين عن المملكة هي على الأرجح من
صنع رجال سياسة وجواسيس ورحّالة مفتونين بالبلد. وبداية من الخمسينيات انحازت بعض
المصادر الأمريكيّة إلى الدفاع عن السياسة الأمريكيّة وعن أرامكو. انظر: Vassiliev, The
History of Saudi Arabia , pp. 11-25, and Robert Vitalis, America’s King-
dom: Mythmaking on the Saudi Oil Frontier (Stanford, CA: Stanford
.(University Press, 2007

Katherine Zoepf, {Saudi Women Find an Unlikely Role Model: [126]-
.(le 15 octobre 2008 ͅOprah,} New York Times , 18/9/2008, (consult

-[127] في أحد فصول كتابها، فكرت عالمة الأنثروبولوجيا ثريا التركي في إيجابيات البحث في مجموع الوضعيات التي بحوزتها وسلبياته، في مجتمعها هي بالذات: العائلات الكبرى في جدّة. وأشارت خاصة إلى ذهولها أمام تلك الأسئلة «الساذجة». من جهة أخرى عليها تحمّل عبء دور بنت العائلة، غير المتزوجة، التي يُحكَى عنها، ما ينتج عراقيل كثيرة جدّاً لا بد من مراعاتها إذا رغبت في أن تكون غير «منبوذة»، ولا سيّما في ما يتعلّق بحركتها، انظر: Soraya Altorki, {At Home in the Field,} in: Soraya Altorki and Camillia Fawzi El-Solh, eds., Arab Women in the Field: Studying your own Society , Modern .Arab Studies (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988), p. 56

-[128] المصدر نفسه.

-[129] De Koning, {Global Dreams: Space, Class and Gender in Middle .Class Cairo,} p. 17

-[130] مسألة الالتزام الشخصي الإثنوغرافي تمّ تناولها من قِبل: rieإDaniel Cefa] et Val matiques en sci-إtier: Engagements problإAmiraux, {Les Risques du m ences sociales - Partie 1,} Cultures et Conflits, no. 47 (automne 2002), .(le 10 avril 2009 إ(consult

-[131] إنّ التساؤلات الأخلاقيّة التي يشير إليها بحثي عن الحياة الخاصة، أثيرت في: Olivier des ouvriers: Hommes et femmes du Nord , إSchwartz, Le Monde priv .oriques (Paris: Presses universitaires de France, 1990), p. 51إpratiques th

-[132] لقد حلّلت بأكثر استفاضة هذه المسألة، في: lie Le Renard, {Partager desإAm .(ses , no. 81 (2010ةes,} Genإtءcontraintes de genre avec les enqu

-[133] Martin de La Soudiere, {L’inconfort du terrain,} Terrain , no. 11 .(vrier 2007إle 16 f إ(novembre 1988), (consult

-[134] لقد تمّ تجاوز هذه العقبة جزئيّاً بفضل سائق تاكسي سعودي نمّى كفاءة إقناع رجال شرطة نقاط التفتيش بأن يسمحوا له بالدّخول بمقتضى مكانته باعتباره ابن عمّ بعيد لأحدهم. لكن لأنّه كان يقوم بمتابعة مسارات جامعيّة ويشتغل أجيراً كسائق تاكسي لم يكن دوماً متوفّراً كي يقلّني.

-[135] لسوء الحظّ من المستحيل تأنيث هذه الكلمة {groupe de pairs} . ولتجنّب كلّ لبس يبدو من المفيد توضيح أنّه طوال هذا العمل سوف تعني جملة «مجموعة الأقران» فقط أشخاصاً من جنس مؤنث، أي الفتيات المدينيّات. من جهة أخرى تستعمل المستجوبات كلمة «زميلات» ويقصدن أولئك اللاتي يختلطن بهنّ في الجامعة وفي العمل لكنهنّ لسن صديقات. بتعبير آخر «رفاقهنّ». سوف أستعيد أحياناً هذا الاستعمال لكلمة «زميلات» كي أتجنّب «رفاق» ونعني استعمالها فقط للنّساء ويفضي أحياناً إلى أثر غريب، أثر لساني يقرأ من ناحية أخرى على أنّ له دلالة من المؤلفة النسويّة. انظر: Guillaumin, Sexe, Race et Pratique du pouvoir: L'idإe de nature, p. 141.

بالنسبة إليها لا تستطيع النّساء تحديداً أن يكون لهنّ علاقات «رفقة».

-[136] سوف تعرض الأسباب في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

-[137] فضاء مغلق، وعلى ما يبدو سرطاني خبيث، التفاعلات فيه مراقبة من طرف حرس خاصّ: هو نموذج ديزني لاند وفضاءات التسوّق. انظر: Michael Sorkin, {Introduction,} in: Michael Sorkin, ed., Variations on a Theme Park: The New American City and the End of Public Space (New York: Noonday Press, 1992), p. 15.

-[138] بالنسبة إلى حالة القاهرة، انظر: Sorkin, ed., Ibid.; Diane Singerman and Paul Amar, eds., Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture and Urban Space in the New Globalized Middle East (Cairo: American University of Cairo Press, 2006), and Cynthia Ghorra-Gobin, dir., Rinventer le sens de laإville: Les Espaces publics l'heure globale (Paris; Montr ب al (Quإbec);إ Budapest [etc.]: L'Harmattan, 2001).

-[139] أستلهم هاهنا من ملاحظات بورديو عن «آثار الأمكنة»، انظر: Pierre Bourdieu, re du monde (Par-ة{Effets de lieux,} dans: Pierre Bourdieu, dirs., La Mis .is: Seuil, 1993), pp. 249-262

(*) جملة قالتها المنسّقة السعوديّة لبرنامج الأمم المتحدة للتنمية (PNUD) في الرياض بمناسبة منتدى «المرأة والألفيّة» المنظّم تحت إشراف الأميرة عادلة بنت عبد الله (نجلة ملك المملكة العربية السعودية). بخصوص هذا البرنامج، انظر: الشرق الأوسط ، 2005/12/18، -ashar qalawsat.com/details.asp?section=43&article=338935&issueno=9882> .(le 25 janvier 2009 إ(consult

-[140] Ghassan Salamإ, {Strong and Weak States: A Qualified Return to the Muqaddimah,} in: Ghassan Salamإ, ed., The Foundations of the Arab .State (London: Croom Helm, 1987), p. 213

-[141] Fran5ois Pouillon, {Un گtat contre les Bإdouins, l'Arabie Saoud-ite: Jalons pour une thةse,} Monde arabe: Maghreb Machrek , no. 147 (janvier-mars 1995), et Abdulaziz Al-Fahad, {The 'Imama vs. The 'Iqal: Hadari-Bedouin Conflict and the Formation of the Saudi State,} in: Madawi Al-Rasheed and Robert Vitalis, eds., Counter-narratives: History, Contemporary Society, and Politics in Saudi Arabia and Yemen .((New York: Palgrave Macmillan, 2004

-[142] أكد دنيز كاندويوتي على أهمّية دراسة تكون الدولة ـ الأمة لفهم مكانة النساء، انظر: Deniz Kandiyoti, ed., Women, Islam, and the State (Basingstoke: Mac-.(millan, 1991

-[143] تم توليف الأعمال حول تمفصل الدولة والعائلة في العالم العربي، في: Stإphanie Latte Abdallah, {Genre et politique,} dans: Elizabeth Picard, dir., La .(Politique dans le monde arabe (Paris: Armand Colin, 2006

-[144] فوزية أبو خالد، «أثر النفط في مسألة المرأة في المجتمع السعودي،» في: مريم سليم [وآخرون]، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر ، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 15 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 198.

Ministry of Economy and Planning, The Eighth Development Plan [145]- (2005-2009) , pp. 326- 327, (consult!le 25 janvier 2009).

-[146] بخصوص هذا البرنامج، انظر: الشرق الأوسط ، 2005/12/18، (consult!le 25 janvier 2009).

-[147] حوار مع حصّة العون، امرأة أعمال، جدة، نيسان/أبريل 2005. وقد سمعت غير مرة تأكيدات مشابهة، وخاصة إبّان قيامي ببحثي وسط النخبة النسائية، في 2005، أو من أشخاص يحتلون مناصب رسمية.

-[148] مقابلة ذُكرت آنفاً.

-[149] ذلك ما قاله لي سلمان العودة (مقابلة في الرياض في نيسان/أبريل سنة 2007) عالم الدين الذي لا ينتمي إلى هيئة كبار العلماء، والمعارض الإسلامي القديم الذي قضى بعض السنوات في السجن، قبل أن يصبح أحد أكثر الشخصيّات شهرة في خدمة خطاب الإصلاح الحكومي. من أجل سيرة هذا الشيخ، انظر: St!phane Lacroix, {Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New {Islamo-Liberal} Reformists,} Middle East Journal , vol. 58, no. 3 (Summer 2004).

-[150] ذاك ما يشدّد عليه إريك دافيس، انظر: Eric Davies, {Theorizing Statecraft and Social Change,} paper presented at: Statecraft in the Middle East: Oil, Historical Memory, and Popular Culture (Conference), edited by Eric Davis and Nicolas Gavrielides (Miami: Florida International University Press, 1991), p. 20.

وقد بيّنت بعض الأعمال عن بلدان عربية أخرى من جهة ثانية أنّ التنمية الاقتصاديّة لم يجلب بالضرورة تحسّناً في حياة النساء ومكانتهنّ واللاتي تأثّرن على نحو مختلف بحسب طبقتهن

ومجموعتهنّ الاجتماعيّة، انظر: Judith Tucker, ed., Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1993).

-[151] بخصوص الأعمال الفلاحية والحرفيّة للنساء في مختلف مناطق شبه الجزيرة، انظر: سهام الصويغ، «الخصائص الشخصية للمرأة السعودية بمنطقة عسير في الماضي: دراسة نفسية أنثروبولوجية،» في: مسيرة المرأة السعودية والتنمية في مائة عام (الرياض: جامعة الملك سعود، مركز دراسات العلوم الإنسانية، 2002)؛ أبو خالد، «أثر النفط في مسألة المرأة في المجتمع السعودي»؛ Motoko Katakura, Bedouin Village: A Study of a Saudi Arabian People in Transition , foreword by J. C. Hurewitz, Modern Middle East Series; no. 8 (Tokyo: University of Tokyo Press, 1977); Aisha Almana, {Economic Development and its Impact on the Status of Woman in Saudi Arabia,} (Unpublished PhD Thesis, University of Colorado, 1981); Mai Yamani, The Cradle of Islam: The Hijaz and the Quest for an Arabian Identity (London; New York: I. B. Tauris, 2004), and Soraya Altorki and Donald P. Cole, Arabian Oasis City: The Transformation of ‘Unayzah Modern Middle East Series; 15 (Austin, TX: University of Texas press, 1989).

-[152] Lila Abu Lughod, ed., Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East , Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

-[153] ترجمته من الإنكليزيّة. انظر: Almana, Ibid., p. 91.

-[154] المصدر نفسه، ص 232.

-[155] Hammed Al-Baadi, {Social Change, Education and the Role of Women,} (Unpublished PhD Thesis, Stanford University, 1982), p. 203.

-[156] يناقش كتاب فاسيليف إثارة تغيّر البنى القبليّة المرتبطة بالتغيرات الاقتصادية والسياسيّة في ما يتعلّق بفترة الطفرة النفطيّة. انظر: Alexei Vassiliev, The History of Saudi Arabia (London: Saqi Books, 2000), p. 423.

ويحيل أيضاً إلى التقسيمات الإثنيّة والمهنية التي تشير أحياناً إلى التنظم في «طبقة مغلقة» (Castes) (ص 429 - 430) وبقاء الانتماء إلى مجموعة في الثمانينيات والتسعينيات (ص 460).

انظر أيضاً: Katakura, Bedouin Village: A Study of a Saudi Arabian People in Transition , p. 167.

-[157] الجازي الشُبَيكي، «الجهود النسائية التطوعية في مجالات الرعاية الاجتماعية بالمملكة العربية السعودية: دراسة في أصولها ودوافعها وإنجازاتها،» (رسالة ماجستير في العلوم الاجتماعية، جامعة الملك سعود، الرياض، 1992) و Hind Khalifa, {Changing Childhood in Saudi Arabia: A Historical Comparative Study of Three Female Generations,} (Unpublished PhD Thesis, University of Hull, 2001), p. 267.

-[158] انظر الفصل الحادي عشر، المعنون: «توطين البدو في المملكة العربية السعودية وأثره على مكانة المرأة ودورها في الأسرة في هجرة الغَطْغَط،» في: سلوى الخطيب، مقدمة في علم الأنثروبولوجيا (القاهرة؛ الرياض: الطباعة المصرية لخدمات الطباعة، 2008)، ص 288 - 289، و Al-Baadi, {Social Change, Education and the Role of Women,} p. 42.

-[159] Altorki and Cole, Arabian Oasis City: The Transformation of ‘Unayzah , p. 213.

-[160] يقترح إليانور دوماتو، وهو يرفض أطروحة القبلية، ويقترح أطروحة الوهابية كعامل مفسّر لمكانة النساء في المملكة السعودية. انظر: Eleanor Abdella Doumato, Getting

God’s Ear: Women, Islam, and Healing in Saudi Arabia and the Gulf .((New York: Columbia University Press, 2000

.Vassiliev, The History of Saudi Arabia, p. 421 sqq [161]-

-[162] بخصوص هذا الموضوع، أظهرت فالنتين مقدّم أنّ النسبة الضعيفة لمشاركة النساء في قوّة العمل في الشرق الأوسط كانت ترجع أكثر من العوامل الدينية إلى الخاصية الريعيّة للدولة. ومع ذلك يقدّم تحليلها من جهة خطر إهمال خصوصيّات كل سياق وطني، ومن جهة أخرى الخلط بين العامل المفسر والشرط، كما في أعمال كثيرة عن الدولة الريعيّة في الخليج. غير أنّه في المملكة السعوديّة، الرّيع شرط التحوّل في وضعية النساء وليس العامل المفسّر لذلك، فلا نستطيع فهم تعزيز الفصل بين الجنسين في الدراسة، من غير دراسة الخطاب الديني التي يبرّرها فالنتين. انظر: Valentine M. Moghadam, Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East , Women and Change in the Develop-.(ing World (Boulder, CO: L. Rienner, 1993

وحول نقد نظريات الدولة الريعية وخصوصاً الميل إلى الخلط بين السببية والشرطية، انظر: Les Pays arabes au :!t!Myriam Catusse, {Ordonner, classer, penser la soci conomie politique,} dans: Picard, dir., La Politique dans le!‘prisme de l . monde arabe

وأعيد استنساخ التحيز نفسه، في: Michael Ross, {Oil, Islam, and Women,} .(American Political Science Review , vol. 102, no. 1 (February 2008

-[163] سوف نُحيل إلى فتوى ابن باز مفتي المملكة السابق: «وجوب تحجب المرأة وسترها لوجهها» وإلى فتوى ابن العثيمين أحد أعضاء هيئة كبار العلماء القدامى «حكم كشف المرأة كفّيها وساعديها للرجال الأجانب». انظر: خالد الجريسي، فتاوى المرأة (الرياض: مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، 2002)، ص 9 - 11 و46 - 47.

-[164] لمزيد من التفاصيل عن تاريخ الصحوة، انظر: Mamoun Fandy, Saudi Arabia and the Politics of Dissent (Basingstoke: Macmillan, 1999); Madawi Al-

Rasheed, Contesting the Saudi state: Islamic Voices from a New Generation , Cambridge Middle East Studies; 25 (Cambridge, UK; New York: vots:إCambridge University Press, 2007); Pascal Menoret, {Racailles et d se d'histoire,ةLa Politisation de la jeunesse saoudienne, 1965-2007,} (Th phane Lacroix, Lesإon-Sorbonne, 2008), et Stإ Paris 1 Panth إUniversit face de Gilles Kepelإpr , إIslamistes saoudiens: Une Insurrection manqu .((Paris: Presses universitaires de France, 2010

.Vassiliev, The History of Saudi Arabia , p. 465 [165]-

-[166] بحسب شهادات امرأة فلسطينيّة وأخرى مصريّة تعيشان في المملكة السعودية منذ السبعينيات، جُمعت في الرياض في نيسان/أبريل وأيار/مايو 2007.

-[167] بحسب شهادات نساء يعشن في الدمام والخُبَر والقطيف (جُمعت في أيار/مايو وحزيران/يونيو 2007).

re de voirةes en Arabie Saoudite,} Maniإrإ Alain Gresh, {Paroles lib [168]- .(, no. 68 (avril-mai 2003

-[169] هذه المبادئ نتيجة سياسة التربية في المملكة السعودية، النصّ منشور، في: فوزية البكر، المرأة السعودية والتعليم (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1988)، ص 20، و Eleanor Doumato, {Education in Saudi Arabia: Gender, Jobs, and the Price of Religion,} in: Eleanor Abdella Doumato and Marsha Pripstein Posusney, eds., Women and Globalization in the Arab Middle East: Gender, .(Economy, and Society (Boulder, CO: L. Rienner Publishers, 2003

Fowziyya Abu-Khalid, {An Exploration of the Discourse of [170]- Saudism: Gender Relations and Relations of Power (Case Study of the Women's Center of King Saud University),} (Unpublished PhD Thesis, .University of Salford, UK, 2001), p. 160

Anne-Marie Sohn, {Les {Relations filles-gar5ons}: Du chaperon- [171]-
s , no. 9 (janvierا‌tإTravail, genre et soci {,(1970-1870) إla mixit ب nage
.2003), pp. 91-109

-[172] أميمة الخميس، بحريات (رواية) (دمشق: دار المدى، 2006)، ص 71. تروي الروائية، وهي كاتبة سعودية تعيش في الرياض حياة السوريات والمصريات المتزوجات من سعوديين، واللاتي جئن للعيش في الرياض في السبعينيات.

Al-Baadi, {Social Change, Education and the Role of Women,} [173]-
.pp. 37-38

ographieإClaude Chaline, Les Villes du monde arabe , collection g [174]-
.(Paris: Masson, 1989), p. 95

douine en Arabie cent-إPaul Bonnenfant, {L'Evolution de la vie b [175]-
di-إral: Notes sociologiques,} Revue des mondes musulmans et de la M
.(e , vol. 23, no. 1 (1977إterran

Riyadh: Contri- ب Abdullah Al-Dolaimi, {L'Evolution de l'habitat [176]-
se deةl'analyse des besoins et usages sociaux d'espaces,} (Th ب bution
.(d'Aix-en- Provence, 1992 إographie, Universitإdoctorat en g

-[177] يصف بيار بورديو وعبد الملك صياد التغيّر في ممارسة الفضاءات من قبل: Pierre
racinement: La Crise deإBourdieu et Abdelmalek Sayad, Le D
rie (Paris: Minuit, 1964), pp. 132 etإl'agriculture traditionnelle en Alg
.143

.Vassiliev, The History of Saudi Arabia , p. 228 [178]-

-[179] الخطيب، مقدمة في علم الأنثروبولوجيا ، ص 284 - 285، و294.

-[180] أترجم هنا مقتطف من مقابلة ذكرتها الخطيب، في: المصدر نفسه، ص 293.

Lila Abu Lughod, Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society (Berkeley, CA University of California Press, 1986), pp. 72-73. -[181]

-[182] سلوى الخطيب، نظرة في علم الاجتماع الأسري (القاهرة؛ الرياض: الطباعة المصرية لخدمات الطباعة، 2006)، الفصل الخامس: «الأسرة في المجتمع السعودي التقليدي،» ص 263 - 288.

-[183] الخطيب، مقدمة في علم الأنثروبولوجيا ، ص 294.

-[184] على نحو مشابه لما وصفته إليزابيث مارتيو بالنسبة إلى بدويات النجف. انظر: El-l: Actricesحisabeth Marteu, {Les Associations de femmes arabes en Isra l,}حet enjeux de nouvelles formes de mobilization palestinienne en Isra tudes Politiques deگ‘se de doctorat en science politique, Institut dة(Th guev, 2009), pp. 145-149إBen Gourion du N إParis et Universit.

-[185] بحسب أعمال تاريخيّة تتناول الحياة الاجتماعيّة في مركز شبه الجزيرة في القرن التاسع عشر. انظر: حصة الزهراني، الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الدولة السعودية الثانية (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 2004)، ص 248 - 254. وهذا ما يتطابق مع ما كتبته عائشة المانع عن وسائل بقاء النساء قبل الطفرة النفطيّة إلى فترة قريبة جدّاً. انظر: Almana, {Economic Development and its Impact on the Status of Woman in Saudi Arabia}.

Dawn Chatty and Annika Rabo, {Formal and Informal Women's Groups in the Middle East,} in: Dawn Chatty and Annika Rabo, eds., Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East , Cross-cultural Perspectives on Women; v. [17] (Oxford; New York: Berg, 1997), p. 14. -[186]

-[187] Soraya Altorki, Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite (New York: Columbia University Press, 1986).

وهذا أيضاً ما يفسر عن الكويت، انظر: Fatiha Dazi-Heni, {Hospitalité et politique: La Diwaniyya au Koweït,} Maghreb-Machrek , no.143 (janvier-mars 1994).

-[188] Al-Dolaimi, {L’Evolution de l’habitat ب Riyadh: Contribution ب l’analyse des besoins et usages sociaux d’espaces}.

-[189] المصدر نفسه.

-[190] لها أحياناً أعداد من أربعة أو خمسة أرقام، لا تتبع على الأرجح أي ترتيب ولا يعلمها أحد.

-[191] الخطيب، نظرة في علم الاجتماع الأسري .

-[192] قبل سنة 2002 كانت النساء يظهرن على بطاقة تعريف وليهنّ الشرعي. انظر: {End of a Long Quest: Saudi Women Get Their Own Identity at Last,} Arab News , 4/1/2006, (consulté le 27 avril 2009).

-[193] Vassiliev, The History of Saudi Arabia , pp. 427-428 and 458.

-[194] صرّح الكاتب العامّ للمؤسّسة الخيريّة للملك عبد الله للإسكان يوسف العثيمين أنّ البلاد تحتاج إلى مليون وحدة سكنيّة حتّى يمكن إسكان الفقراء (سعوديّون فقط) على نحو لائق. انظر: Arab News , 19/1/2006.

هذه الإحصائيّات من المرجّح جدّاً أنّها مغلوطة لكن لها الفضل في تكذيب الفكرة الشائعة التي تقول إنّ جميع السعوديّين أثرياء.

-[195] حتّى وإن كان نظريّاً يفترض بالاختلاط أن يطبّق على الجميع لحماية «القيم والأخلاق في هذا البلد»، انظر فتوى ابن باز في «ظاهرة السائقين والخدم». انظر: الجريسي، فتاوى المرأة ، ص 5 - 6.

-[196] حوالى 1.5 مليون امرأة يشتغلن كعاملات في المنازل في ظروف صعبة جدّاً (ليس هناك إلزام قانوني بتحديد ساعات العمل أو أيام العطل فقانون الشغل لا ينطبق على عاملات المنازل) وهنّ غير محميّات جيّداً ضدّ العنف، ولا يأخذن أجراً ويسجنّ ويتعرّضن للاعتداءات الجسديّة والجنسيّة. انظر: Human Rights Watch [HRW], {As If I Am Not Human}: Abuses against Asian Domestic Workers in Saudi Arabia (New York: HRW, 2008).

-[197] سوف نرى في ما يأتي كيف يُعاد التقاضي في تلك المبادئ بالنسبة إلى مهن من قبيل ممرّضات في المستشفى.

-[198] هذه المعلومة أعطتني إياها مديرة معهد تدريب الممرضين والممرّضات في كانون الأول/ديسمبر 2008.

-[199] عدد سائقي السيارات يتضاعف أكثر فأكثر، لكنّهم يبقون أقلّية. انظر: {For Saudi Youth, No Job is Too Menial Anymore,} Arab News , 10/1/2003, (consult! le 27 avril2009), et {Limousine Saudization Put on Hold for 3 Years,} Arab News , 12/2/2005, (consult! le 27 avril 2009)

-[200] Anh Nga Longva, {Kuwaiti Women at a Crossroads: Privileged Development and the Constraints of Ethnic Stratification,} Middle East Studies, no. 25 (1993), p. 443.

إنّ المقارنة مع بعض الوضعيّات الاستعماريّة هي أيضاً مساعدة: هكذا تبيّن دورلين إلسا كيف تُبنَى أنوثة النّساء البيض في جزر الهند الغربية (Antilles) ليس فقط بالتعارض مع الرجال بل أيضاً بالتعارض مع النساء العبيد، انظر: Elsa Dorlin, {Les Blanchisseuses: La Soci!t! plantocratique antillaise, laboratoire de la f!minit! moderne,} dans:

ne Rouch, Elsa Dorlin et Dominique Fougeyrollas-Schwebel, dirs.,ةH minisme (Paris; Bud-ﺇque du fةLe Corps, entre sexe et genre, biblioth .(apest; Kinshasa [etc.]: L'Harmattan, 2005

-[201] يتعلّق الأمر بمبدأ قرآني مذكور في الآية 34 من سورة النّساء: { الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ } وقد ترجمها ريجيه بلاشير كما يأتي: {Les Hommes ont autorit ﺇsur les femmes du fait qu'Allah a pr ﺇrﺇfﺇ certains autres, et du fait que [les hommes] font ب certains d'entre vous .{[pense, sur leurs biens [en faveur de leurs femmesﺇd

وذكر بخصوص «القوامون» أنّ الكلمة بالعربيّة تفترض أيضاً فكرة الحماية والقدرة على التصرف تحت هذا المسمّى». انظر: Rﺇre, trad., Le Coran (Paris: Mais-ةgis Blach .onneuve et Larose, 2005), p. 110

وفي أقوال المستجوبات كانت على الأغلب دلالة الحماية هذه هي المقدّمة إلى حدّ القول بالمسؤولية إذ للرجال حسبهنّ مسؤوليّات إزاء النساء كإشباع حاجاتهنّ.

-[202] Saddeka Arebi, Women and Words in Saudi Arabia: The Politics of Literary Discourse (New York: Colombia University Press, 1994), pp. .202-203

-[203] المصدر نفسه، ص 184 - 245.

-[204] ليست الشريعة قانوناً ذا معنى واحد بوسعنا تطبيقه كما هو عليه، إنّما مدوّنة قانونية واسعة مكوّنة في حالة المملكة السعودية من القرآن والسنة وفقه المذهب الحنبلي، هذه المدوّنة هي موضوع تأويلات أحياناً متناقضة.

Eleanor Abdella Doumato, {Women in Saudi Arabia: Between Breadwinner [205]- and Domestic Icon,} in: Suad Joseph and Susan Slyomovics, eds., Women and Power in the Middle East (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, .2001), p. 169

أعلنت هيئة كبار العلماء أنّ مشاركة المسلمين في مثل تلك الندوة حرام، انظر: (consultإ le 24 janvier .(2009

-[206] بخصوص المصادقة على الاتفاقيّة والتحفّظ إزاءها، انظر: عكاظ ، 2000/1/9. وتوجد ملاحظات هيئة الإقصاء والتمييز ضدّ النّساء بخصوص المملكة السعودية على الموقع الإلكتروني الآتي: (consultإ le .(24 janvier 2009

Abu-Khalid, {An Exploration of the Discourse of Saudism: Gender Relations [207]- and Relations of Power (Case Study of the Women's Center of King Saud .University),} pp. 255-256

Arebi, Women and Words in Saudi Arabia: The Politics of Literary Dis- [208]- .course

-[209] لم تعد تمنح الدولة النساء مِنَحاً للسفر للدراسة في الخارج سنة 1982. وأصبح الأمر ممكناً من جديد منذ 2006 لكن بشرط أن تكون الطالبة بصحبة محرم خلال إقامتها.

-[210] مقابلة، جدّة، نيسان/أبريل 2005.

-[211] باعتبارها أستاذة علم الاجتماع في جامعة الملك عبد العزيز بجدّة، وباعتبارها صحفيّة وكاتبة في صحف كثيرة سعودية: عكاظ في البداية، وأدارت فيها قسم «النساء» منذ بداية الستينيات، ثم مجلّة سيدتي ثمّ عمود أسبوعي في الشرق الوسط ، انظر: Arebi, Ibid., pp. 205-222.

-[212] في هذا الصدد، لفاتن شاكر وجهة نظر أكثر نقداً من أغلب النساء اللاتي يقال لهنّ «متحرّرات» واللاتي سوف يتمّ تناولهنّ أسفله، ويصعب تصنيفها في شريحة ما، فهي إضافة إلى ذلك متوجّسة نسبيّاً من الأبحاث «الغربيّة» حول العالم العربي، وهو ما أسرّته لي في إحدى المقابلات.

-[213] وبأكثر دقّة، القسم النسائي للندوة العالميّة للشباب الإسلامي (WAMY) هو نقاش مع مجموعة من الناشئات، الرياض، في نيسان/أبريل 2006.

-[214] مقتطف من مقابلة أجريت في نيسان/أبريل 2006 مع أمّ بسام، معلّمة متقاعدة اشتغلت في أولى المدارس العامة للبنات في الرياض. هي فلسطينيّة من غزة، عمرها يفوق السبعين سنة زمن المقابلة، جاءت إلى المملكة السعودية في الستينيات.

-[215] Gilles Deleuze, Foucault (Paris: Minuit, 2004), p. 78.

-[216] تشجب إليانور دوماتو «نفاق» هذا الفصل الذي لا يحتمل من وجهة نظر اقتصاديّة. تضرب مثلاً النساء صاحبات الأعمال اللاتي لهنّ بالضرورة اتّصالات مع مدراء أعمالهم. انظر: Doumato, {Education in Saudi Arabia: Gender, Jobs, and the Price of Religion}.

-[217] طبقاً للتعريف الفوكوي للسّلطة الذي يقترح تحليل ما تفرزه السلطة وليس ما تقمعه فقط، انظر: Michel Foucault, {Le Sujet et le pouvoir,} dans: Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow, Michel Foucault: Un parcours philosophique: Au-delب de l'objectivit إde la subjectivit إet, trad. de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert, collection bibliothةque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1984).

-[218] Cynthia Nelson, {Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World,} American Ethnologist , vol. 1, no. 3 (August 1974), pp. 551-563.

وفي السياق السعودي، انظر: Altorki, Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite.

وتظهر هذه الأخيرة تأثير نساء العائلات الكبرى لجدّة على الزيجات التي هي شؤون عامة.

-[219] فتحت المدارس العامة الرسمية الاثنتي عشر للأولاد في نجد سنة 1926. وفي الستينيات تضاعفت المدارس العامة الرسمية للبنات كما للأولاد. انظر: Vassiliev, The History of Saudi Arabia , p. 310.

Abu-Khalid, {An Exploration of the Discourse of Saudism: Gender Relations and Relations of Power (Case Study of the Women's Center of King Saud University),} pp. 155-156.[220]-

volution re-ⅰnieurs: Une RⅰCatherine Marry: Les Femmes ing spectueuse (Paris: Belin, 2004), et {Variations sociologiques sur le sexe minin-masculin: Mythes etⅰtiers,} dans: Catherine Vidal, dir., Fⅰdes m ideologies (Paris: Belin, 2006).[221]-

-[222] سنة 1973، كان عدد الفتيات في المدارس 200.000. انظر: Vassiliev, The History of Saudi Arabia , p. 434.

وفي سنة 2004 أصبحن أكثر من مليونين، في 15800 مدرسة ابتدائية ومعهد تحضيري ومعهد، تشتغل أكثر من 219.470 معلمة و14.500 موظّفة إدارية. إنّ النساء اللواتي كنّ في المدرسة في السبعينيات استطعن بالنسبة إلى كثيرات منهنّ العمل في المدارس العامة بالنظر إلى النمو السريع جدّاً لأعدادها. إنّ إحصائيّات 2004 مستخرجة من وكالة الأنباء السعودية وذكرت على موقع: (consultⅰ le 18 mai 2009).

en Arabie Saoudite: La Fa- ⅰet charit ⅰlie Le Renard, {PauvretⅰAm tat-providence},} Critique Interna-ة}'et 1 ⅰmille royale, le secteur priv tionale , no. 41 (2008).[223]-

-[224] الزواج في الإسلام لا يُلزم ـ نظرياً ـ باشتراك في رؤوس الأموال. في الماضي، كانت موافقة الوليّ الشرعيّ ضروريّة لفتح حساب في البنك، فالنساء لا يحملن بطاقة تعريف شخصيّة. كان الولي الشرعي هو من يفتح لهنّ حساباً. ومنذ 2002 وزعت على النّساء بطاقات هوية تحمل صورة، ما وضع حدّاً لهذا التعقيد.

Mona AlMunajjed, Women in Saudi Arabia Today (New York: St. [225]-
.(Martin’s Press, 1997

-[226] أحيل إلى المراجع السابقة المذكورة عن «الصحوة».

Doumato, Getting God’s Ear: Women, Islam, and Healing in Saudi [227]-
.Arabia and the Gulf

-[228] فوزية بكر البكر، «الحياة التعليمية للمرأة في الجزيرة العربية ما قبل التعليم النظامي (1319 - 1380 هـجرية)،» في: مسيرة المرأة السعودية والتنمية في مائة عام.

-[229] أمل زاهد، «الداعيات السعوديات،» المجلة ، العدد 1339 (2005)، ص 24 - 32.

-[230] أنجزت نورة السعد ماجستير في علم الاجتماع في الولايات المتّحدة ثم الدكتوراه في جامعة الإمام محمّد بن سعود حول تحليل سوسيولوجي لكتابات المفكّر الجزائري مالك بن نبي.

-[231] إنّ تعبير «حقوق المرأة في الإسلام» ترجمة حرفية للتعبير المستعمل في العربيّة لذلك هي كلمة امرأة في المفرد.

-[232] بطريقة مماثلة للخطاب الذي حلّله غول، انظر: le, Musulmanes etخfer GدNil couverte/Poche,إmodernes, voile et civilisation en Turquie (Paris: La D .1993), p. 114 sqq

انظر كذلك في السياق نفسه: minisme en Tur-إle, {Islamisme et fخfer GدNil .e , no. 27 (automne 1998), pp. 87-93إditerranإquie,} Confluences M

-[233] بخصوص انتفاضة 1979 الشيعيّة في المنطقة الشرقيّة للمملكة السعوديّة زمن الثورة الإيرانيّة في إيران. انظر: r, Chiisme et politique au Moyen-Ori-حLaurence Lou ent: Iran, Irak, Liban, monarchies du Golfe , mondes et nations (Paris: .(Ed. Autrement, impr. 2008

-[234] هذه الكلمة مستعملة في معنى مخصوص في المملكة السعودية، لذلك وضعنا لها معقّفين. فكلمة «الليبراليّون» في المملكة العربية السعودية تتناسب مع «عامّة تجمع في الأغلب قوميّين عرب قدامى وماركسيّين معروفين اليوم بمعارضتهم لمشروع المجتمع المسمّى «محافظاً» الذي ينادي به الإسلاميّون». انظر: Laurence Loue+r, {Changez ou vous serez mocratisation et consolidation de l'autoritarisme dans le|changes: d .(re , no. 4 (2005ةtrang| Golfe,} Politique

انظر تقارير المناقشات بين المفكرين السعوديين في الثمانينيات، في: Arebi, Women and . Words in Saudi Arabia: The Politics of Literary Discourse

-[235] Fariba Adelkhah, La R|volution sous le voile: Femmes islamiques .(d'Iran (Paris: Karthala, 1991

-[236] كان ثمّة، بحسب إحصائيّات وكالة الأنباء السعوديّة المذكورة آنفاً سنة 2004، 76.787 تلميذاً و7.437 تلميذة في 677 مركزاً سنوياً لحفظ القرآن. هذا الرقم ضعيف بالنظر إلى عدد الفتيات المتمدرسات في التاريخ نفسه والمقدّر بمليونين. وهذا يعني أنّ من بين الفتيات في المدارس أقلّ من 4 بالمئة فقط يذهبن إلى مراكز حفظ القرآن. وهو ما ينزع إلى تأكيد ضعف نسبة «الداعيات» من بين جيل الشباب النسوي الذي تمكّنت من ملاحظته في أثناء البحث، انظر: .(le 18 mai 2009 |consult)

-[237] انظر أيضاً موقع مركز آسية ومركز لها أون لاين المذكورة آنفاً: ، و

-[238] أسماء الرويشد، ثقافة العمل التطوعي ودور المرأة السعودية (الرياض: مركز آسية، (2007

-[239] لأنّ المبادرة أتت من النّساء صاحبات الشهادات في الدراسات الشرعية، فقد تأكّدت خلال المقابلات مع الدعاة والداعيات، ولا سيّما فوز الكردي، أستاذة جامعيّة وداعية تقيم في جدّة (مقابلة، جدّة، نيسان/أبريل 2006) وسلمان العودة المعارض السابق والداعية الشهير (مقابلة، الرياض، نيسان/أبريل 2007).

[240]- Abu-Khalid, {An Exploration of the Discourse of Saudism: Gender Relations and Relations of Power (Case Study of the Women's Center of King Saud University)} .

[241]- المصدر نفسه، ص 180.

[242]- المصدر نفسه، ص 179 - 180.

[243]- المصدر نفسه، ص 210.

[244]- المصدر نفسه، ص 213.

[245]- من أجل رسم بياني للفرع، انظر الموقع الرسمي لجامعة الملك سعود: ksu.edu.sa/ sites/KSUArabic/Students/FemaleStds/OleshahCenter/Services/Pages/ <CenterMap. aspx.

[246]- Daniel Cefa], {La Construction des probl إmes publics: Dةfinitions de situations dans des ar ةnes publiques,} Rإseaux: Communication -Technologie-Soci إtإ, (1996 vol. 14, no. 75).

[247]- المصدر نفسه.

[248]- مثلما يصف ذلك مقال في مجلة التايم : {A land that forbids its women to drive, to travel unaccompanied, to wear Western garb or to expose anything more than a scant flash of eyes and cheekbones is now host to thousands of rifle-toting, jeep-driving female G.I.s clad in fatigues}.

انظر: {Lifting the Veil,} Time (24 septembre 1990), p. 22.

[249]- هذا ما أكّدته ثلاث مشاركات في أثناء المقابلات التي أجريتها معهن في نيسان/أبريل 2005.

-[250] الجريسي، فتاوى المرأة، ص 35 - 40.

Eleanor Doumato, {Women and the Stability of Saudi Arabia,} [251]-
.(Middle East Report , no. 171 (July-August 1991

-[252] الجريسي، المصدر نفسه، ص 35 - 40 .

Arebi, Women and Words in Saudi Arabia: The Politics of Literary [253]-
. Discourse

-[254] مقابلة مع فوزية بكر البكر، في الرياض، نيسان/أبريل 2005.

-[255] مقابلة مع سعاد المانع، في الرياض، نيسان/أبريل 2005.

. Arebi, Ibid [256]-

-[257] ليس هذا التسيّس الفريد لـ «مسألة المرأة» خاصاً بالمملكة السعودية. انظر خاصة حالات وطنية أخرى: -Abu Lughod, ed., Remaking Women: Feminism and Modern
le, Musulmanes et modernes, voile et civilisa-خity in the Middle East ; G
phanie Latteإtion en Turquie ; Latte Abdallah, {Genre et politique,} et St
face Alain Gresh (Paris:إes palestiniennes , prإfugiإAbdallah, Femmes r
.(Presses universitaires de France, 2006

أما عن تسييس «المسألة النسائية» في المجتمعات الإسلامية المستعمرة، انظر: Leila Ahmed, Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), and Marnia Lazreg, The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question (New York:
.(Routledge, 1994

-[258] الذئب المنحرف هنا يقصد به الرجل «الليبرالي»، أو «المتغرب» الذي يشجع النساء على الخروج من دون حجاب حتى يسهل عليه الاختلاط بهن.

-[259] هذه القصيدة لم تُنشر في الصحف، ولكنها عرفت انتشاراً كبيراً بالفاكس. وهي اليوم متوافرة على الموقع الآتي: (consult؛ le 24 avril 2009).

-[260] استوحى من الخصوصية الذي قام به لوك بولتنسكي، انظر: Luc Boltanski [et al.], Affaires, scandales et grandes causes: De Socrate à Pinochet (Paris: Stock, 2007).

-[261] ملك البلاد من 1982 إلى 2005، ولكنه لم يعد يدير شؤون الحكم منذ 1996، حيث اعتُبر ولي العهد عبد الله القائد الفعلي للمملكة.

-[262] Vassiliev, The History of Saudi Arabia , p. 466.

(*) وزير الخارجيّة، الأمير سعود الفيصل، ورد في: الحياة ، 2005/2/25.

-[263] انظر مع ذلك: Steffen Hertog, Princes, Brokers, and Bureaucrats: Oil and the State in Saudi Arabia (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010), and Daryl Champion, The Paradoxical Kingdom: Saudi Arabia and the Momentum of Reform (London: Hurst and Co., 2003).

-[264] لمزيد من التفاصيل عن الإصلاحات المؤسّسية للتسعينيات، انظر: Champion, Ibid.

-[265] ومن المفارقة أن «الحقّ في وظيفة بالقطاع العام» منصوص عليه في النظام الأساس لسنة 1992، في حين أنه ابتداء من تلك الفترة أصبح من النادر أن يظفر شابّ متحصّل على شهادة عليا على عمل في القطاع العام.

-[266] النصف الآخر معيّن. ولأعضاء المجلس البلدي صلاحيّات استشاريّة، علماً أن الأحزاب السياسيّة ممنوعة.

-[267] يتعيّن أن نحدّد أنّ تلك الإجراءات السياسيّة تندرج أيضاً في سياق العرائض المطالبة بانفتاح النظام من غير أن تفترض أنها نتيجة لها. بخصوص هذه العرائض، انظر: St؛phane Lacroix, {Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia’s New {Islamo-

Liberal} Reformists,} Middle East Journal , vol. 58, no. 3 (Summer .(2004

-[268] تأتي هذه المجالات الأربعة على رأس قائمة طويلة، إنّ البحث المذكور يتناول فقط مقالات الرأي (افتتاحيّات، أعمدة، رسائل القرّاء، أعمدة أسبوعيّة... إلخ). انظر: عبد الله الشلهوب، «قضايا الإصلاح في الصحف السعودية: دراسة تحليلية على مواد الرأي في الصحف اليومية،» مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، العدد 1 (شوال 1426هـ تشرين الثاني/نوفمبر 2005)، ص 142.

-[269] مقاطع كثيرة من الخطابات التي تتضمن موضوع الإصلاح أحصاها وذكرها الشلهوب في: المصدر نفسه .

-[270] يُنعت الملك فيصل بـ «المصلح والتحديثي الكبير». انظر: Economist (5 janvier .(2006

وحول الدفاع عن سياسة الملك فيصل وزوجته الأميرة عفّت بشأن تعليم البنات، انظر: Catherine Parssinen, {The Changing Role of Women,} paper presented at: King Faisal and the Modernisation of Saudi Arabia (conference), edited by Willard A. Beling (London: Croom Helm; Boulder, CO: Westview .(Press, 1980

إنّ صورة «المصلح» التي أُعطيتْ للملك فيصل، والتي ترعاها الحكومة الأمريكيّة، مفكّكة في: Robert Vitalis, America’s Kingdom: Mythmaking on the Saudi Oil Fron-.(tier (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007

ويذكر هذا الأخير أنّ هذا الملك «المصلح» هو نفسه الذي ألغى الانتخابات البلديّة.

-[271] للاطلاع على خلاصات تلك الأعمال، انظر: Jules Falquet, Helena Hirata et Bruno Lautier, cords., {Travail et mondialisation: Confrontations Nord/ .(cial), Cahiers du genre, no. 40 (2006إSud,} (Dossier sp

-[272] للاطلاع على تحليل لذلك، انظر: Fatiha Talahite, {Mondialisation,} dans: par Helena Hirata [et al.], ‏إDictionnaire critique du feminism , coordonn d. augm. (Paris: Presses‏إ ;me&#144ة;politique d’aujourd’hui, 2&#142 .universitaires de France, 2004), pp. 120-125

-[273] Valentine Moghadam, {Liberalizing Economies and Organizing Women: Changing Norms and Resource Allocations in the Arab Mediterranean,} in: Eberhard Kienle, ed., Politics from above, Politics from Below: The Middle East in the Age of Economic Reform (London: Saqi, .(2003

-[274] انظر المقدّمة في هذا الكتاب.

-[275] في المخطّط الأوّل (1970) والثاني (1976) لم تظهر النّساء إلاّ في الأبواب المخصّصة لتطوير التعليم.

-[276] Monica Malik, {The Role of the Private Sector,} in: Rodney Wilson [et al.], eds., Economic Development in Saudi Arabia , Durham Modern Middle East and Islamic World Series (London; New York: .(RoutledgeCurzon, 2004

-[277] نورة السعد، «النساء .. بائعات.. كيف؟،» الرياض ، 2006/4/16، موقع لها أون لاين، .(le 28 avril 2009 ‏إconsult)

-[278] ورد في: المقدّمة من هذا الكتاب.

-[279] استراتيجية التوظيف السعودية: التقرير الثاني: إطار استراتيجية التوظيف السعودية (الرياض: وزارة العمل، وكالة التخطيط والتطوير، [د. ت.])، (le 8 mai 2009 ‏إconsult).

-[280] المؤسسة العامة للتأمينات الاجتماعية، التقرير الإحصائي التاسع والعشرون (1428هـ/ 2007م)، ص 93، (le 5 juin 2009 ‏إconsult)

Monica Malik and Tim Niblock {Saudi Arabia’s Economy: The [281]-
Challenge of Reform,} in: Paul Aarts and Gerd Nonneman, eds., Saudi
Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign A ff airs
.(Washington Square, NY: New York University Press, 2005), p. 104

[انظر أيضاً النسخة العربية: مونيكا مالك وتيم نيبلوك، «اقتصاد المملكة العربية السعودية: تحدّيات الإصلاح،» في: بول آرتس وغيرد نونمان، محرران، المملكة العربية السعودية في الميزان: الاقتصاد السياسي والمجتمع والشؤون الخارجية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 111 - 140].

-[282] نشير مع ذلك إلى أنّ كثيرين من الذكور يسافرون للدراسة في الخارج، وبالخصوص في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو أمر أقلّ إمكانية بالنّسبة إلى الفتيات. وقد تمّ منح السعوديات إمكانية السّفر للدراسة في الخارج سنة 2006، لكن عليهنّ اصطحاب مَحرم. وفي سنة 2007، حوالى 20 بالمئة من الطلبة السعوديّين الذين حصلوا على منح من الحكومة للدراسة في الولايات المتحدة كانوا طالبات. انظر: (le 28 avril 2009 ̦consult).

وفي سنة 2009، كان 4690 سعوديّة و21.793 سعودياً يدرسون في 36 جامعة أجنبيّة (كانت مصر والأردن على رأس القائمة) منهم 16.036 بمنح حكوميّة و10.447 على حسابهم الخاصّ. انظر: (le 28 avril 2009 ̦Arab News , 24/2/2009, (consult

Ministry of Economy and Planning, The Eighth Development Plan [283]-
(le 25 janvier 2009 ̦(2005-2009) , (consult

-[284] مقولة لهنري لوفيفر استُعملت في دراسات علوم سياسة تحلّل سياقات معاصرة لا سيّما:
Jean-Louis Rocca, La Condition chinoise: Capitalisme, mise au travail et
formes , recherches internationals (Paris: ̦sistances dans la Chine des r ̦r
issance: Economie ̦atrice Hibou, La Force de l’ob ̦Karthala, 2006), et B
rie Histoire con- ̦l’appui. S ب pression en Tunisie , textes ̦politique de la r
.(couverte, 2006 ̦temporaine (Paris: Ed. la D

-[285] بخصوص هذا الموضوع، انظر: -Hertog, Princes, Brokers, and Bureau
. crats: Oil and the State in Saudi Arabia

Malik and Niblock {Saudi Arabia’s Economy: The Challenge of [286]-
.Reform,} p. 99

-[287] لا سيّما إنتاج الحبوب والحليب، انظر: ves؛Alain Gresh, {R
d’autosuffisance alimentaire en Arabie Saoudite,} Le Monde diplo-
.(matique , no. 660 (mars 2009

Champion, The Paradoxical Kingdom: Saudi Arabia and the Mo- [288]-
mentum of Reform; Kiren Aziz Chaudhry, The Price of Wealth: Econom-
ies and Institutions in the Middle East , Cornell Studies in Political
Economy (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997), and Hazem
Beblawi and Giacomo Luciani, eds., The Rentier State , Nation, State,
and Integration in the Arab World; v. 2 (London; New York: Croom
.(Helm, 1991

-[289] هكذا يعيّنهم الخطاب الرسمي. انظر مثلاً الخطاب المتعلق «بالشباب المنحرف» (ص 63 - 65) في الدليل المقرر في الأقسام الجامعية كلها، انظر: حسن أبو غدة [وآخرون]، الإسلام وبناء المجتمع (الرياض: مكتبة الرشد، 2005)، ص 63 - 65.

-[290] انظر: (consult إle 5 f إvrier 2009).

Steffen Hertog, {Building the Body Politics: Emerging Corporat- [291]-
.(nites , no. 12 (2004إmإism in Saudi Arabia,} Chroniques Y

-[292] تناولت الدورات الثلاث الأخرى «المرأة والعمل» «المرأة والتربية» «المرأة والمجتمع».

-[293] يمكن أن نشير من بين آخرين إلى: علي فقندش، نساء من المملكة العربية السعودية (جدة: مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر، 2006)، و Mona Almunajjed, Saudi Women Speak: 24 Remarkable Women Tell their Success Stories (Beirut: Arab Institute for Research and Publishing, 2006).

ويتسم الاثنان بأنهما كُتبا باللغة الإنكليزية. غير أن هذه الكتب لا تؤرِّخ فقط بما بعد 2001، انظر مثلاً: دلال الحربي، نساء شهيرات من نجد (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1998).

-[294] يتعلّق الأمر بنشوى طاهر ولمى السليمان، انظر: {Women Create History in JCCI Poll,} Arab News , 1/12/2005, (consult؛ le 18 mai 2009).

-[295] Arab News , 15/2/2009, (consult؛ le 16 avril 2009).

-[296] أغلق المركز سنة 2008 لأنّ ناهد باشطح سافرت لمتابعة الدكتوراه في بريطانيا.

-[297] كان العنوان الرئيس منتدى الإعلاميّات الأوّل. انتظم المنتدى في الفصول الأربعة يوم 16 نيسان/أبريل 2006.

-[298] قمت بمقابلة مع هذه المستجوبة في الرياض، في تشرين الثاني/نوفمبر 2006.

(*) توفي في حزيران/يونيو 2011 [المترجم].

-[299] انظر على سبيل المثال: {Le Prince Nayef bientآt sur le trآne?,} Courrier International (16 avril 2009).

-[300] Arab News : 2/6/2005, et 14/6/2005.

-[301] رهانات تلك المشاحنات صلب العائلة الملكيّة، عرضت في: Joseph A. Kechichi-an, Succession in Saudi Arabia (New York: Palgrave, 2001).

-[302] ذاك ما رشح من مقابلات كثيرة أجريت في نيسان/أبريل 2005 مع نساء مدعوّات من طرف الحكومة في إطار إجراءات «الإصلاح». وقد تعرّضت لهذه المسألة أكثر في: Am؛lie

Le Renard, {{Only for Women}: Women, the State and Reform in Saudi .(Arabia,} Middle East Journal , vol. 62, no. 4 (October 2008

Faye Bowers, {Saudi Women, Long Silent, Gain a Quiet Voice,} [303]- le 20 juillet 2005) et ؛Christian Science Monitor , 12/1/2004, (consult .(le 20 juillet 2005 ؛Arab News , 29/6/2006, (consult

-[304] يتعلق الأمر هنا بـ «صندوق المئوية» التابع للغرفة التجارية في الرياض، ولمبادرات عبد اللطيف جميل الاجتماعية التابعة لمؤسسة عبد اللطيف جميل.

-[305] القرار العدد 63 بتاريخ 1424/3/11هـ (13 أيار/مايو 2003).

-[306] قرار مجلس الوزراء رقم 120 بتاريخ 1425/4/12هـ (14 حزيران/يونيو 2004).

-[307] إضافة إلى خطة التنمية الثامنة يمكن أن نذكر مثلاً: Kingdom of Saudi Arabia, .(le 25 janvier 2009 ؛Human Development Report 2003 , p.108, (consult

انظر أيضاً التقرير الضخم بعنوان: المساهمة الاقتصادية للمرأة في المملكة العربية السعودية (الرياض: المنتدى الاقتصادي، 1426هـ/2005م). ومع ذلك، فإنّ دراسات الخبرة (المنجزة أحياناً في إطار جامعي) المتعلّقة بالعمل المأجور للنساء كثيرة منذ التسعينيات؛ ومنها على سبيل المثال، دراسة قام بها مركز البحوث والدراسات التابع لغرفة التجارة في الرياض سنة 1997 والتي ركّزت على عمل النساء في القطاع الخاصّ. انظر: الغرفة التجارية الصناعية بالرياض ، دراسة عن توظيف المرأة السعودية في القطاع الخاص (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية للنشر، 1997).

Ministry of Economy and Planning, The Eighth Development Plan [308]- .((2005-2009

-[309] أترجم من الإنكليزيّة، انظر: المصدر نفسه، الفصل الثالث، ص 65.

-[310] «القواعد المنظمة لعمل المرأة في القطاع الأهلي في المملكة العربيّة السعوديّة،» (تشرين الثاني/نوفمبر 2005) [شوال 1426هـ]، (consultو le 13 fو vrier 2008).

-[311] المصدر نفسه، ص 7.

-[312] العنوان الصحيح: «مجالات العمل والتشغيل: حوار بين المجتمع وأرباب العمل». وقد أقيم الحوار في نيسان/أبريل 2007، ويمكن الاطّلاع على البرنامج والتوصيات على الموقع الرسمي للحوار الوطني: .

-[313] بخصوص بناء المعاهدات الإحصائيّة ورسم الحدود بين النشاط والخمول، انظر: Margaret Maruani, Travail et emploi des femmes , repères; 287 (Paris: Ed. la Découverte, 2003), p. 68.

انظر أيضاً: Margaret Maruani et Emmanuelle Reynaud, Sociologie de l’emploi, repères; 132 (Paris: La Découverte, 2004), p. 106.

«ليس الناشطون هم الذين يعملون، إنّما هم أولئك الذين لهم شغل معترف به كذلك، وأولئك الذين عرّفوا على أنّهم عاطلون عن العمل».

-[314] انظر حالة اتفاقيّة القضاء على جميع أشكال الخصوصية المذكورة أعلاه، وكذلك الجملة البارزة في هذا الفصل.

-[315] «القواعد المنظمة لعمل المرأة في القطاع الأهلي في المملكة العربيّة السعوديّة».

-[316] يتمثّل «منهج» الإصلاح في تطبيق «القرآن»: انظر خطاب الملك عبد الله، الرياض، بتاريخ 4 آب/أغسطس 2005. يشدّد الملك على أنّ الإصلاحات تنبع من حاجة داخليّة وليس من ضغوطات خارجيّة.

-[317] انظر: مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، اللقاء الوطني الثالث للحوار الفكري، (consulté le 25 janvier 2009).

-[318] «القواعد المنظّمة لعمل المرأة في القطاع الأهلي في المملكة العربيّة السعوديّة،» ص 2.

-[319] انظر الفصل الأول من هذا الكتاب، الفقرة أ.

-[320] Kingdom of Saudi Arabia, Human Development Report 2003 , p. 108.

-[321] المصدر نفسه.

-[322] Madawi Al-Rasheed, {God, the King and the Nation: Political Rhetoric in Saudi Arabia in the 1990s,} Middle East Journa l, vol. 50, no. 3 (Summer 1996).

-[323] كان الكتاب موضوعَ أكثر من مئتي مقالة باللغة العربيّة وخمسين مقالة باللغة الإنكليزيّة، بعضها على الإنترنت في مدوّنة: .

-[324] رجاء الصانع، بنات الرياض (لندن: دار الساقي، 2005).

-[325] محسن العواجي، «غازي القصيبي أم يحيي البرمكي؟،» 21 آذار/مارس 2006، (consult؛ le 15 septembre 2005).

-[326] المصدر نفسه. انظر أيضاً: عبد الله العايد، «هل تستحق القراءة؟،» الرياض ، 8/12/ 2005.

-[327] فايزة إبراهيم، بنات من الرياض: رواية شبابية (الرياض: مطابع الحميضي، 2006).

-[328] المصدر نفسه، ص 6.

-[329] إنّ مركزيّة «الفتيات الحضريّات» كمعيار لـ «تحديث» وطني تمّ تحليله في سياقات وطنيّة وتاريخيّة أخرى. انظر: Modern Girl Around the World Research Group, The Modern Girl around the World: Consumption, Modernity, and Glob-

alization (Durham: Duke University Press, 2008), and Lisa Rofel, Desiring China: Experiments in Neoliberalism, Sexuality, and Public Culture .((Durham: Duke University Press, 2007

-[330] انظر مثلاً التأثير السلبي لأستاذة «داعية دينية» في تلميذة بالمعهد. انظر: وردة عبد الملك، الأوبة (بيروت: دار الساقي، 2006)، والعلاقات العاطفية والجنسيّة بين الفتيات. انظر: صبا الحرز، الآخرون (بيروت: دار الساقي، 2006)، صدرت هاتان الروايتان تحت اسم مستعار. ومع ذلك تناولت روايات نشرت قبل بنات الرياض بكثير مسائل لم تُتناول إلا قليلاً في الصحف مثل الإجهاض السري. انظر: ليلى الجُهني، الفردوس اليباب (بغداد: منشورات الجمل، .(1999

Saskia Sassen, {Whose City Is It?: Globalization and the Forma- [331]- .(tion of New Claims,} Public Culture , vol. 8, no. 2 (1996

-[332] بخصوص نموذج دبي وتصديره إلى بلدان أخرى من الشرق الأوسط، انظر: Diane Singerman and Paul Amar, eds., Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture and Urban Space in the New Globalized Middle East (Cairo: American .(University of Cairo Press, 2006

-[333] بخصوص السياقات العامة لتحويل العواصم بهدف جذب الاستثمارات الخارجيّة، انظر: Michael Peter Smith, Transnational Urbanism: Locating Globalization .((Malden, MA: Blackwell Publishers, 2001

-[334] أهداف هذا المخطّط مفصّلة، في: «الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض: عين على المستقبل،» مجلة الفيصل ، العدد 345 (نيسان/أبريل - أيار/مايو 2005)، ص 6 - 29.

la privatiz- ب conomiesإ atrice Hibou, {De la privatisation desإB [335]- atriceإtats: Une Analyse de la formation continue,} dans: Bگ ation des .(tats (Paris: Karthala, 1999گ Hibou, dir., La Privatization des

Les Monarchies arabes du Golfe: Quel avenir?,}} إ,Ghassan Salam [336]-
re , vol. 45, no. 4 (1980), p. 863, and Bernard Haykel,ةtrangإ Politique
{On the Virtues and Limits of Private Politics in the Middle East,} Inter-
.(national Journal of Middle East Studies , vol. 39, no. 2 (2007

Malik, {The Role of the Private Sector,} p. 133 [337]-

Champion, The Paradoxical Kingdom: Saudi Arabia and the Mo- [338]-
.mentum of Reform

F. Gregory Gause III, Oil Monarchies: Domestic and Security [339]-
Challenges in the Arab Gulf States (New York: Council on Foreign Rela-
.tions Press, 1994), p. 58

Mai Yamani, The Cradle of Islam: The Hijaz and the Quest for an [340]-
Arabian Identity (London; New York: I. B. Tauris, 2004), and Michael
Field, The Merchants: The Big Business Families of Saudi Arabia and
(the Gulf States (Woodstock, NY: Overlook Press, 1985

-[341] انظر توصيات الحوار الوطني السابع حول العمل: .

-[342] سنة 2007 استدعى مُدراء من مؤسسة النقد العربي السعودي (SAMA) ومن وزارة العمل مدراء البنوك كي يطلبوا منهم القيام بإنهاء الاختلاط في مقرّات البنوك. هذا الإجراء طُبّق بطرق شتّى بحسب المؤسسة. انظر: رويترز، 24 حزيران/يونيو 2007.

-[343] لبدء مشروع، يجب أوّلاً طلب الترخيص من البلديّة، التي تشترط ملف مكتب العمل مؤكداً أنّ المعنيّ بالأمر ليس موظّفاً (ليس للموظفين الحق في إنشاء مشروع خاص). ويفترض غالباً إنجاز أشغال لجعل البناية مطابقة لمعايير السلامة والفصل بين الجنسين. وعند الحصول على الترخيص بإمكان المشروع أن يسجّل في الغرفة التجارية. ويمكن أن يستغرق الإجراء عدة أشهر، إن لم نقل سنوات.

-[344] مقابلة مع هدى الجريسي، الرياض، نيسان/أبريل 2005.

-[345] مقابلة أجريت خلال المرحلة الاستكشافيّة للبحث مع امرأة عمرها 36 سنة، مطلّقة مرتين، لا عمل لها، تعيش بمفردها مع أولادها، جدة، نيسان/أبريل 2006.

-[346] بحسب إحدى السعوديات التي كان لها فيها محلّ، وقد التقيتها في كانون الأول/ديسمبر 2008 في الرياض، أغلق مجمع تجاري في الرياض دُشّن سنة 2008 بعد خمسة أشهر لأنّ البائعات كنّ يدخنّ.

-[347] حالة محلات الملابس الداخليّة سوف يتم التطرّق إليها لاحقاً.

-[348] مقابلة مع منيرة الشُنَيفي صاحبة مقاه عديدة داخل الطابق المخصّص للنساء في المملكة، ومها المالك، صاحبة مركز تجاري نسائي، الرياض، آذار/مارس 2007.

-[349] هو هدف مؤسسة الوليد بن طلال التي تطلّ على الرياض في الطابق 66 من البرج.

-[350] يتعلّق الأمر بهنادي الهندي «أوّل امرأة سعودية قائدة طائرة»، انظر: فقندش، نساء من المملكة العربية السعودية، ص 226 - 230.

-[351] برنامج «الحل السعودي» (وثائقي هولندي لسنة 2005) والذي بثّ على قناة Vpro الهولندية يوم 17 كانون الأول/ديسمبر 2007. يمكن متابعته على الموقع التالي: .

Riz Khan, Alwaleed: Homme d’affaires, milliardaire, prince, [352]-
de l’anglais par Sarah Hammami-Diab, Aude Dufossez ‌traduit et adapt
.et Alain Breton (Paris: Le Cherche Midi, 2006), p. 261

-[353] برنامج «الحل السعودي» (وثائقي هولندي لسنة 2005).

-[354] وبذلك فإنّه يتطابق بصعوبة مع «البرجوازية الوطنية»، وهي احتجاجية بالقوّة، ونجد دفاعاً عن هذا التأويل، في: Giacomo Luciani, {From Private Sector to National Bourgeoisie: Saudi Arabian Business,} in: Aarts and Nonneman eds.,

Saudi Arabia in the Balance: Political Economy, Society, Foreign Affairs
.

-[355] برنامج «الحل السعودي» (وثائقي هولندي لسنة 2005).

-[356] بخصوص استعمال كلمة تمكين من طرف المنظّمات الدولية، انظر: -Jeanne Bisilli-at, dir., Regards de femmes sur la globalisation: Approches critiques, col-.lection tropiques (Paris: Karthala, 2003), pp. 153-170

Lingerie Shops to Employ Women,} Arab News , 30/6/2005,} [357]-.(le 15 novembre 2008 |(consult

Kingdom Delays Plans to Replace Salesmen in Lingerie Shops,}} [358]-.(le 15 novembre 2008 |Arab News , 15/5/2006, (consult

-[359] «المنتدى الثقافي لسيدات الأعمال» المقام تحت إشراف الغرفة التجارية في الرياض، الشعبة المهنية يومي 17 - 18 آذار/مارس 2007. وقد واكبتها.

-[360] يقدّم زيرنسكي تحليلاً مثيراً للإعجاب للخطابات الإشهارية في مجلة سعودية. ومع ذلك فإنّ الممارسات الاستهلاكية تركت جانباً من قبل الكاتب الذي لم يقم ببحث ميداني في المملكة السعودية. انظر: Roni Zirinski, Ad Hoc Arabism: Advertising, Culture and Technology in Saudi Arabia (New York: P. Lang, 2005), and Soraya W. Assad, {The Rise of Consumerism in Saudi Arabian Society,} Interna-.(tional Journal of Commerce and Management , vol. 17, nos. 1-2 (2007

Abdel Aziz M. Abu Naba'a, Marketing in Saudi Arabia (New [361]-.(York: Praeger, 1984

Aisha Almana, {Economic Development and its Impact on the [362]-Status of Woman in Saudi Arabia,} (Unpublished PhD Thesis, University .(of Colorado, 1981

-[363] تذكر مُنى أباظة التاريخ الطويل للنزعة الاستهلاكية في القاهرة من خلال زرع محلات كبرى في القرن التاسع عشر على النمط الأوروبي؛ وقد ظهرت المراكز التجارية على النمط الأمريكي في الثمانينيات. وخُصّت مدينة نصر، مكان استقرار عدد من المصريّين بعد عودتهم من الخليج، بفضاءات تسوّق كثيرة، انظر: Mona Abaza, {Consumer Culture and the Reshaping of Public Space in Egypt,} Theory, Culture and Society , .(vol. 18, no. 5 (2001

Michael Field, {Economic Recovery in Saudi Arabia: The Role of [364]- .(the Private Sector,} Business International Report (London) (1989

-[365] المصدر نفسه.

-[366] مثلما هو مذكور سابقاً بحسب إحصائيّات المؤسسة العامة للتأمينات الاجتماعية (GOSI) فإنّ متوسّط أجر السعوديّين هو حوالى 5000 - 6000 ريال، أي ما يعادل 1000 يورو تقريباً، وهو أمر لا يعكس شيئاً عن توزيع المداخيل (ليس ثمة أجر أدنى) ولا عدد الأشخاص الذين يعيشون من أجر واحد.

-[367] تقسّم مصالح التسويق والاستشارة في الاستثمار المجتمع السعودي إلى طبقة عليا مركبة من أعضاء العائلة الملكية وبعض العائلات الكبرى من أصحاب الأعمال (من 30.000 إلى 40.000 شخص) وطبقة متوسطة عليا (3.5 مليون سعودي) والتي يتراوح دخلها بين 30.000 و60.000 دولار سنويّاً و«طبقة وسطى» (5.5 مليون سعودي) يتراوح دخلها بين 15000 إلى 20000 يورو سنويّاً، وطبقة متواضعة أو فقيرة (4.5 مليون سعودي)، انظر: Jean-Baptiste Le Moulec et Jean-Claude Daupeyroux, dirs., Ouvrir un point de vente en إArabie Saoudite: Riyad, Djedda, Al Khobar-Dammam: restaurant, caf, tءboulangerie, pr-ب-22-21 .porter (Paris: Ed. UBIFRANCE, 2008), pp

-[368] مكان يتناول فيه الأكل وهو مجموعة من الطاولات محاطة بمجلات عديدة لأكلات سريعة. هكذا يختار كلّ أكلته السريعة بين أكل صينيّ وأمريكي ولبناني أو ماكدونالدز «أصلي» أو إخراج محلّي لماكدونالدز ثمّ يُجتمع حول الطاولة نفسها.

-[369] ليس هناك أعمال عن السوق في الرياض، لقد بيّنت أعمال كثيرة إلى أيّ حدّ كانت الأسواق تشكّل فضاءات عامة في مدن أخرى من العالم العربي، انظر: Jean Metral, e orientale,} papier⁞diterran⁞{Ordres urbains et cosmopolitismes en m Prendre place: Espace public et culture dramatique: [Colloque :⁞ب sent⁞pr mocratie, 23 au 30 juin 1993, Centre⁞tiques de la d⁞Espaces publics, esth unis par Isaac Joseph⁞culturel international de Cerisy-la-Salle] , textes r .(Paris: Ed. Recherches; Plan urbain, 1995), pp. 261-271

Michael Sorkin, ed., Variations on a Theme Park: The New Amer- [370]- .(ican City and the End of Public Space (New York: Noonday Press, 1992

-[371] الطقاقات، فرقة موسيقية مؤلفة من سعوديات، غالباً ما تكون «أصولهنّ من العبيد» والسود، يحيين بشكل خاص حفلات الزواج. أما تلك الموسومة بالإسلامية فينشدن «أناشيد» ذات كلمات إسلامية، مصحوبة بضرب الدفوف. أما الآلات الأخرى (آلة مزج الألحان الموسيقية... إلخ) إضافة إلى القصائد التقليدية في مدح هذه العائلة أو تلك، فهي محرمة شرعاً.

-[372] جرّ المشروع حملة من الاعتراضات في الصحافة. انظر: {Saudi Police Wants le 15 ⁞Camera to Catch Immorality,} Al Arabiya News Channel, (consult .(juin 2009

tat et nationalisme ordinaire enگ‘ne Thiollet, {Nationalisme dاة⁞H [373]- s,} Raisons poli-⁞Arabie Saoudite: La Nation Saoudienne et ses immigr .(tiques , no. 37 (2010

-[374] حول الولايات المتحدة الأمريكية، انظر: Lizabeth Cohen, {From Town Center to Shopping Center: The Reconfiguration of Community Market- places in Postwar America,} American Historical Review , vol. 101, no. .(4 (October 1996

-[375] أصناف أخرى: انظر مثلاً في كاب تاون، حيث تصبح مراكز التسوق فضاءات للاختلاط في سياق ما بعد التمييز العنصري. انظر: Myriam Houssay-Holzschuch and Annika Teppo, {A Mall for All?: Race and Public Space in Post-apartheid .(Cape Town,} Cultural Geographies , no. 16 (2009

Sorkin, ed., Variations on a Theme Park: The New American City [376]- .and the End of Public Space

-[377] يبدو أن ذلك منتشر في الجزيرة. انظر: minins إClaire Beaudevin, {Souks f paratisme commercial ou renforcement d'une {culture de إen Oman: S .(nites , no. 12 (2004إmإgenre},} Chroniques Y

-[378] انظر الجدل الذي تعرضنا له أعلاه عند حديثنا عن عمل السعوديات في محلات الملابس الداخلية.

-[379] تملك السعوديات 45 مليار ريال، 75 بالمئة منها توجد في حسابات بنكية. انظر: Arab .News , 10/3/2007

-[380] هذه المعطيات حول قراءة في التردد على المركز متأتية من حوار أجريته (استشهدت به أعلاه) مع مديرة المركز، ندى العُتَيْقي، في آذار/مارس 2007.

-[381] أقوال مأخوذة من الحوار.

Michel Foucault, {Le Pouvoir, comment s'exerce-t-il?,} dans: [382]- Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow, Michel Foucault: Un parcours philo- trad. de l'anglais , إet de la subjectivit إde l'objectivit بsophique: Au-del que des sciences hu-ةpar Fabienne Durand-Bogaert, collection biblioth .(maines (Paris: Gallimard, 1984

(*) ملاحظة أدلت بها طالبة تبلغ من العمر 22 عاماً، في أثناء محاورة في كانون الثاني/يناير 2009.

-[383] انظر مثلاً: Mike Davis, {Fortress Los Angeles: the Militarization of Urban Space,} in: Michael Sorkin, ed., Variations on a Theme Park: The New American City and the End of Public Space (New York: Noonday Press, 1992).

-[384] Marylة ne Lieber, Genre, violences et espaces publics: La Vulnإrab-ilitإ des femmes en question (Paris: Sciences Po, les presses, 2008).

-[385] بالنسبة إلى أوروبا والولايات المتحدة انظر المراجع التي تم ذكرها في المقدمة: Stإphanie Condon, Maryl ة ne Lieber et Florence Maillochon, {Insإcuritإ dans les espaces publics: Comprendre les peurs fإminines,} Revue fran5aise de sociologie , vol. 46, no. 2 (2005); Lieber, Ibid., et Carol Brooks Gardner, Passing By: Gender and Public Harassment (Berkeley, CA: University of California Press, 1995).

-[386] حول الجندرة، انظر على سبيل المثال: Lizabeth Cohen, {From Town Center to Shopping Center: The Reconfiguration of Community Marketplaces in Postwar America,} American Historical Review , vol. 101, no. 4 (October 1996).

وحول العرقية، انظر: Myriam Houssay-Holzschuch and Annika Teppo, {A Mall for All?: Race and Public Space in Post-apartheid Cape Town,} Cultural Geographies , no. 16 (2009).

-[387] حول هذه السجالات في فرنسا والولايات المتحدة، انظر: Clarisse Fabre et إEric Fassin, Libertإ, إgalitإ, sexualitإs: Actualitإ politique des questions sexuelles: Entretiens (Paris: Belfond, 2003).

rot-إ Duncan Kennedy, Sexy Dressing: Violences sexuelles et :انظر أيضاً
isation de la domination , [avant-propos de Mikha]l Xitaras] (Paris: Flam-
.(marion, 2008

Gardner, Passing By: Gender and Public Harassment , p. 9; Con- [388]-
dans les espaces publics: Compren- إcuritإdon, Lieber et Maillochon, {Ins
cur-إne Lieber, {Le Sentiment d'insةminines,} et Marylإdre les peurs f
{,?إla citoyennet ب des femmes dans l'espace public: une entrave إit
.(ministes, vol. 21, no. 1 (juin 2002إNouvelles questions f

أما في الحالة الفرنسية، فيستند العمل في جزء منه على المسح الوطني حول العنف ضد المرأة في فرنسا (ENVEFF) ، الكمي الذي أجري عام 2000. انظر: Les Violences envers
l'initiative ب eإalisإtude rإ] ,te nationaleءles femmes en France: Une enqu
e par l'Institutإcoordonn] ;إgalitإ'du Service des droits des femmes et de l
d. par] Maryse Jaspard, El-إde Paris]; [r إmographique de l'Universitإd
phanie Condon, droits des femmes (Paris: La Docu-إizabeth Brown et St
profession- إgalitإ'l ب et إla parit ب eإguإlإre dةmentation fran5aise; Minist
.(nelle, 2003

politique des إs: Actualitإsexualit ,إgalitإ ,إFabre et Fassin, Libert [389]-
.questions sexuelles: Entretiens

-[390] تم إنجاز عدة مخططات متتالية بدءاً من سنة 1968 (كان المتوقع أن يبلغ عدد سكان المدينة سنة 2000 ما يناهز 1.400.000 ساكن، مع العلم أنّها كانت تعدّ سنة 1968 ما يقارب 300.000 ساكن)، ثم في ما بعد سنة 1973 (وقد أصبح مخطط 68 مهملاً بحكم الطفرة النفطية) ثم أخيراً سنة 1996. انظر: ArRiyad Development Authority, The Analytical
Studies of the Field Survey of Riyadh City Land Uses , Third Report, Ex-
.(septembre 2008 16 إecutive Summary (March 2005), (consult

-[391] ographieإClaude Chaline, Les Villes du monde arabe , collection g
.(Paris: Masson, 1989), p. 78

-[392] الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «المخططات الهيكلية للضواحي الجديدة بمدينة الرياض» (اجتماع 1428/2/6هـ الموافق 18 حزيران/يونيو 2007)، (consultإ 15 .(septembre 2008

-[393] Khalid M. Abdul Ghani and Abdelgader O. El-Shabani, {A Profile of Transportation in Cities of Saudi Arabia,} in: K. M. Al-Ankary and El-S. El-Bushra, eds., Urban and Rural Profiles in Saudi Arabia , Urbanization of the Earth = Urbanisierung der Erde; 8 (Berlin: G. Borntraeger, .(1989

-[394] veloppement et Plan-إAbdal-Majeed Ismail Daghistani, Riyad: D .(re de l'Information, 1985ةning Urbains (Riyad: Minist

-[395] الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، «نحو مستقبل مروري أفضل: تطوير نظام النقل العام بمدينة الرياض،» (ورشة عمل 26 - 28 رجب 1421 هـ الموافق 24 - 26 تشرين الأول/ أكتوبر 2000)، (consultإ 15 septembre 2007).

-[396] من بين المساكن التي يقيم فيها السعوديون بالرياض، 40.9 بالمئة فقط من بينها مساكن مستقلة («فيلات»)؛ وأغلبيتها إما شقق 24.8 بالمئة أو طابق في منزل 20.8 بالمئة، ونجد أنّ 12 في المئة هي منازل شعبية، أي منازل قديمة ومهملة في الغالب ولا يسكنها إلا الفقراء. وقد قمت بحساب هذه النسب انطلاقاً من الإحصائيات السكانية لسنة 2007، انظر: Ministry of Economy and Planning, Population and Housing Characteristics , Population and Housing Characteristics in the Kingdom of Saudi Arabia: .Demographic Survey 1428h, p. 125

-[397] .(janvier 2009 25 إArab News , 23/3/2005, (consult

-[398] برّر هذا الأخير قراره بأنه لا يمكن مناقشة موضوع سبق أن صدرت فيه فتوى من هيئة كبار العلماء إلا في حالة وجود أمر ملكي في هذا المعنى. وقد كان ذلك خلال اللقاء مع عضو مجلس الشورى محمد آل زلفة في كانون الثاني/يناير 2009.

-[399] حول هذا السجال وطبيعة الحجج المعتمدة فيه، انظر: Arab News , 25/5/2005, (consult‌إ le 25 janvier 2009).

-[400] Arab News , 23/3/2005.

-[401] (consult‌إ en novembre 2005).

-[402] Christian Science Monitor , 7/12/2005.

-[403] يحدد جوزيف غستفيلد، في دراسته حول بناء المشاكل العامة، ويحلل نوعين من المسؤوليات: السببية والسياسية، انظر: Joseph Gusfield, La Culture des problةmes publics: L’Alcool au volant: La Production d’un ordre symbolique (Paris: Economica, 2009), p. 13.

-[404] توجد أدبيات أنثروبولوجية غزيرة تطرح هذه المسألة. انظر على سبيل المثال: Lila Abu Lughod, Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society (Berkeley, CA: University of California Press, 1986)).

-[405] شارع مكتظ جداً بالزوار من الشباب قصد شرب قهوة أو لارتياد مطعم، وفيه أيضاً مقاهٍ ومطاعم خاصة بالنساء وبـ «العائلات». انظر خريطة الأماكن الواردة في المملكة العربية السعودية ص 84 من هذا الكتاب.

-[406] في أثناء لقاء أجريته معه في نيسان/أبريل 2007، أكّد سلمان العودة ـ وهو شخصية دينية مشهورة ـ أنّ هذه المؤسسة يجب أن تتمتّع بسلطة كبيرة كي تمنع «التحرّش بالنساء».

-[407] يذكّرنا هذا بتحليلات ستيفاني لاط عبد الله حول الأردن: «فالشرف يتعلّق إذاً بالتعليقات التي تنجرّ عن الأفعال الفردية أكثر من تعلقها باعتبارات الحلال والحرام. المهم هو، في

البداية، صورة هذا الشرف المسقَط والمشترك مع الآخرين في الفضاء الاجتماعي، على حساب الأفعال. انظر: Le D|St} ,phanie Latte Abdallah|ب e|li |bat sur la criminalit l'honneur en Jordanie,} Maghreb-Machrek , no. 179 (printemps 2004), p. .34

-[408] إنّ الأحكام الصادرة ليست علنية، ولذلك فإنّني أستند إلى التقارير التي وردت في مقالات صحفية من دون معرفة الصياغات التي اعتمدها القضاة، وهو عائق ذو أهمية.

-[409] الرياض ، 2006/2/2.

-[410] الرياض ، 2006/1/31.

-[411] نقاش مع ثلاث صحافيات من مجلة الحياة (الرياض) (نيسان/أبريل 2006).

-[412] انظر: لها أون لاين (Laha Online) (31 كانون الثاني/يناير 2006)، (consult| 1 ao|t 2008).

-[413] انظر على سبيل المثال حادثة «فتاة القطيف». كانت هناك امرأة سعودية في سيارة بموقف لمكان تسوّق برفقة سعودي لم يكن زوجها (تبين في ما بعد أنه صديقها السابق، وقد التقته لاسترجاع صورها). وقد تم اختطافهما معاً واغتصابها من طرف مجموعة من الرجال. وقد حُكم على المغتصبين السبعة بالسجن لمدة متفاوتة، ولكن وقع الحكم على المرأة الشابة وصديقها السابق أيضاً بالسجن. وعقب ذلك استأنفت المرأة الحكم فكان أن شُدّدت العقوبة لتصبح مئتي جلدة وستّة أشهر سجناً. انظر: Arab News , 21/11/2007, (consult| 15 mars 2009).

وقد كان لهذا الحكم وقع الفضيحة في الخارج، فتدخّل الملك عبد الله أخيراً وقرّر «العفو» عن المرأة وصديقها السابق وإسقاط الحكم السابق. انظر: الجزيرة ، 2007/12/17، (consult| le 15 mars 2009).

-[414] انظر: {{Khalwa Sentence Against Elderly Widow Causes Uproar, Arab News , 11/3/2009, (consult| 11 mars 2009).

-[415] يستند القاضي إلى فتاوى ومدوّنة الفقه الحنبلي (مدرسة فقهية تمثل مرجعية المحاكم في العربية السعودية)، حيث يوجد هامش تأويلي مهم.

-[416] قام شخص اسمه برجس وهو يبلغ من العمر 27 سنة بالدفع إلى شخص قصد اغتصاب صديقته السابقة، وقام بتصوير المشهد ونشر الشريط. فتمّ الحكم عليه بـ12 عاماً سجناً و1200 جلدة. وتمّ الحكم على المغتصِب الذي يظهر في الشريط بسبع سنوات سجناً. وقد وقعت المحاكمة في كانون الثاني/يناير 2005. انظر: موقع قناة «العربية» (6 كانون الثاني/يناير 2005)، (consultإ 16 mars 2009).

-[417] في شهر آذار/مارس من سنة 2008، قام تلميذ يبلغ من العمر 19 عاماً باصطحاب صديقته (البالغة 17 عاماً) إلى مكان خال. وفي السيارة، فرض عليها بالقوّة القيام بممارسة جنسية، وقام بتصوير المشهد وتوزيعه، فكان أن حُكم عليه بـ 12 عاماً سجناً، الوطن ، 3/11/ 2009، (consultإ 12 avril 2009).

-[418] انظر الحلقة من برنامج «99» التي تم تخصيصها لهذا الموضوع على قناة الرياضية السعودية، 2 شباط/فبراير 2009. توجد مقاطع منها على: (consultإ 16 fإvrier 2009).

-[419] لقاء وحوار مع أم محمد وهي مرشدة اجتماعية متطوّعة في مركز إسلامي، وهي تبلغ الأربعين، الرياض، كانون الأول/ديسمبر ـ كانون الثاني/يناير 2008 ـ 2009.

-[420] انظر على سبيل المثال: «كمين الهيئة يُنقذ فتاة من تهديد شاب،» الرياض ، 12/24/ 2008. يطرح بريد قارئات المجلة الإسلامية حياة حالة قارئة حاول «شاب» ـ تعرفت إليه سابقاً ـ أن يبتزّها. وقد هدّدها بنشر صورها إن رفضت الخضوع له و«تمضية ليال معه». وكانت إجابة المجلة هي أن تتصل بهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأنها ذات خبرة في مجال إيقاف «الشباب» المتورّطين في قضايا الابتزاز. كما تمّت الإشارة أيضاً إلى إمكانية الالتجاء إلى منظمة حقوق الإنسان. انظر: مجلة حياة ، العدد 103(تشرين الثاني/نوفمبر 2008)، ص 103.

-[421] تشرح المقالة التي سبق ذكرها ما يأتي: «تمّ إيقاف الشاب بعد أن رفعت الفتاة شكوى للهيئة بحكم ما تعرّضت له من ابتزاز من طرف شخص كانت على علاقة به في السابق [...]

وعندما علم الشاب بتوبتها طفق يهدّدها بتشويه سمعتها على مواقع الإنترنت بواسطة الصور التي التقطها لها». انظر: الرياض ، 2008/12/24.

-[422] في المملكة العربية السعودية، يمكن أن تصل أحكام الاغتصاب إلى الإعدام، خاصة في صورة الاختطاف المخطّط له. ومع ذلك، فعندما تكون العلاقة الجنسية التي تتم بالإكراه قد وقعت بعد لقاء غير شرعي (خلوة)، فإنه يمكن استعمال المصطلح الديني الخاص بالزنا بين غير المحصنين أو الزنا بين محصنين عوض مفهوم الاغتصاب، وهو أمر يمكن أن يؤدّي إلى تجريم المرأة (والرجل). فالقضاة يمتلكون سلطة كبيرة لتكييف الجريمة. ولكنّ الشروط الكافية للحكم بالموت على المحصنين هي شروط عسيرة وصعبة التحصيل. ولا يوجد في السعودية مفهوم «الاغتصاب الزوجي».

-[423] مقطع من حوار قمت به مع سحر، طالبة وصحافية متعاونة ومترجِمة تبلغ 24 عاماً. وهي تقول عن نفسها، بلكنة إنكليزية، إنها «ليبرالية». أمّا تعبير «أعوذ بالله» فتقصد بها هنا التوتّرات مع المحيط العائلي.

-[424] وهي من المناسبات القليلة التي تذهب المرأة فيها إلى المساجد في الرياض.

-[425] Jean-Noحl Ferriإ, Le Rإgime de la civilité en ‍ےgypte: Public et rگis-lamisation (Paris: Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 2004), pp. 14-15.

-[426] تم تطوير هذا المفهوم من قبل: Erving Goffman, La Mise en scةne de la vie quotidienne, tome 1: La Prإsentation de soi , trad. de l’anglais par Alain Accordo, collection Le Sens commun (Paris: Ed. de Minuit, 1973), pp. 146-147.

-[427] Fran5oise Navez-Bouchanine, {Espaces publics des villes maro-caines,} Annales de la recherche urbaine , nos. 57-58 (numلro spلcial ({Espaces publics en ville}) (1993).

-[428] Ferriإ, Ibid., p. 20.

-[429] «في القاهرة، سيتم بسرعةٍ تعميم النظرة المعاتبة وتعريفها باعتبارها وجهة نظر جماعية. إنّ إمكانية اعتبار الأشخاص في فرديتهم ناطقين باسم الآخرين تقيم ترابطاً متيناً بين الأشخاص الذين يبقون على الرغم من ذلك نكرات بالنسبة إلى بعضهم بعضاً. فالتنكير المؤسّس لنمط الحياة الحضري لا يحمي بفاعلية حرية كل واحد إلاّ عندما يكون المار لا يمثّل إلا ذاته [...] وإذا استطاع [...] أن يتمتّع بدور جماعي [...] فالتنكير عندها يكفّ عن أن يكون حمايةً». انظر: المصدر نفسه، ص 136.

-[430] أستلهم هنا مفهوم «عين السلطة» التي تُميّز الانضباط، وهو مفهوم طوّره ميشال فوكو، انظر: Michel Foucault, Surveiller et punir: Naissance de la prison (Paris: Gallimard, 1994).

-[431] شرحت لي إحداهن واسمها بُدور وتعمل سكرتيرة وتبلغ 27 عاماً، أنّ أباها ـ مثل أمها تماماً ـ كان «متشدّداً»، وهو ما جعل حياتها مستحيلة. وسنعود بالتفصيل إلى حالة هذه المستجوبة في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

-[432] في هذا المركز قمت بلقائهما في أثناء بحثي في كانون الأول/ديسمبر من عام 2008. وكانت إحداهما تبلغ 28 عاماً والأخرى تبلغ الثلاثين.

-[433] يتعلّق الأمر بمديرة المؤسسة، في أثناء أحد اللقاءات في الرياض في كانون الثاني/يناير 2009.

-[434] Eleanor Doumato, {Education in Saudi Arabia: Gender, Jobs, and the Price of Religion,} in: Eleanor Abdella Doumato and Marsha Pripstein Posusney, eds., Women and Globalization in the Arab Middle East: Gender, Economy, and Society (Boulder, CO: L. Rienner Publishers, 2003), p. 139.

-[435] بحسب أقوال المستجوبات، فإنّ نسبة النساء اللاتي تتنقّل بمفردهنّ مع السائق كانت أقل، قبل عشر سنوات.

-[436] قارن بـ: {Arab Private Taxis Proving a Cheap Ride to Trouble,} Arab News , 11/4/2008, (consult le 11 avril 2008), et {Working Women Re- count Transportation Woes,} Arab News , 15/8/2008, (consult le 16 mars 2009).

-[437] ب Rabia Bekkar, {Territoires des femmes Tlemcen: Pratiques et representations,} Monde Arabe: Maghreb-Machrek , no. 143 (janvier-mars 1994).

-[438] إنّ أطروحة أنوك دي كونينغ (Anouk De Koning) حول أنماط الحياة والاستهلاك لما تُسمّيه «أعلى الطبقة الوسطى لأصحاب المهن»، في القاهرة تظهر أنّ امتلاك سيارة هو بالنسبة إلى النساء شرط ضروري لاتّباع طرائق اللباس المسمّاة «عالمية»، وهي المميزة للمقرات الاجتماعية للمؤسسات، مثل التنّورة. فالمرأة التي لا تمتلك سيارة لا تستطيع التوافق مع هذه المعايير لأنها تخشى من تعريض احترام الناس لها إلى الخطر. انظر: Anouk De Koning, {Global Dreams: Space, Class and Gender in Middle Class Cairo,} (Unpublished PhD Thesis, University of Amsterdam, 2005)).

وسيتم تفصيل مسألة المظهر في الفصل السادس من هذا الكتاب.

-[439] حول إمكانية الانتقال من دور إلى آخر في المدينة، انظر: Ulf Hannerz, Explorer la ville: Elments d'anthropologie urbaine , traduction et prsentation par Isaac Joseph, Le Sens commun (Paris: گditions de Minuit, 1983), p. 291.

-[440] حول هذا الموضوع، انظر: Yvonne Guichard-Claudic, Dani le Kergoatة et Alain Vilbrod, dirs., L'Inversion du genre: Quand les mtiers masculins se conjuguent au fminin et rciproquement (Rennes: Presses de la reprographie de l'Universit Rennes, 2008).

-[441] Colette Guillaumin, Sexe, Race et Pratique du pouvoir: L'ide de nature (Paris: Ctآ femmes, 1992), p. 64.

-[442] يعرّفه إرفينغ غوفمان بالطريقة الآتية: «يصلح مفهوم العيب إذاً لتعيين صفة تُلقي بتشكيك عميق، ولكن يجب أن نعلم أنه في الواقع يكون من الأنسب الحديث عنها بمفردات العلاقة أكثر من مفردات الأوصاف» (ص 13). وهو لا يطبق مفهوم العيب لكونها امرأة (وخلافاً مع العرق، فإن مصطلحات الجنسية والدين وتدني السلّم الاجتماعي هي التي تستعمل (ص 15). انظر: Erving Goffman, Stigmate: Les Usages sociaux des handicaps , Le Sens commun (Paris: Ed. de Minuit, 1989).

ولاستعمال هذا المفهوم في إطار مقاربة جندرية، انظر: Christine Mennesson: Etre une femme dans le monde des hommes: Socialisation sportive et con- struction du genre , collection sports en soci|t|| (Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2005), et {Etre une femme dans un sport {masculin}: Modes de socialisation et construction des dispositions sexu|es,} Soci|t|s contemporaines , no. 55 (mars 2004).

-[443] إنّ الصياغة التي تعتمدها تُذكّر بجملة لغوفمان: وهي أنّ الفرد ضحية الخصوصية يمكن أن يتمثّل، على سبيل الذكر، أنه مهما كانت تصريحاته، فإن الآخرين لا يقبلونه حقيقةً، هم ليسوا مستعدين للتواصل معه على «قدم المساواة»، انظر: Goffman, Ibid., p. 17.

-[444] بيّنت تحقيقات أُنجِزَت في سياقات أخرى أن النساء ضحايا مختلف أنواع الأفعال العُنْفية يشعرن في الغالب بعدم الأهلية لتقديم الشكوى، أو ـ أكثر من ذلك ـ تعيين هؤلاء بذلك الوصف. فعلى سبيل المثال، وفي نطاق دراسة قام بها ENVEFF في فرنسا (تعرّضنا لها في بداية الفصل)، كان للمُجيبات في الغالب ميل إلى التقليل من الطابع العنيف للحالات اللاتي عشنها؛ وتشير الخاتمة إلى أن «التصريح بالعنف يفترض اعتباره كذلك، أولاً» (ص 301). انظر: Les Violences envers les femmes en France: Une enquءte nationale, pp. 288-289 et 301-303.

-[445] Arlene Elowe Macleod, Accommodating Protest: Working Wo- men, the New Veiling and Change in Cairo (New York: Columbia University Press, 1991).

بالنسبة إلى هؤلاء فإنّ النقاب هو، بحسب تحليل المؤلفة، دعوة إلى الاحترام (ص 133) وهو يحفظ في الوقت نفسه التوازن، بحكم إقرارهنّ ـ عبر وضع النقاب ـ بأنّ الدخول إلى فضاءات العمل ذات الأغلبية الذكوريّة تتطلب مجهودات خاصة وتنازلات من طرفهنّ. ولذلك تعتبر المؤلفة ارتداء النقاب في أماكن العمل «تأقلماً احتجاجياً». وفي حالة فضاءات العمل المختلطة بالرياض، يبدو من المبالغ فيه وصف هذا الفعل بتلك الطريقة. فتغطية الوجه تمكّن من التفاوض في أمر وجودها بالعمل، سواء أكان ذلك مع العائلة أم مع زملائها الذكور وليس للاحتجاج. فطلب الاحترام أو البحث ببساطة عن مسافة لا يمثّلان احتجاجاً.

-[446] على خلاف وضعية الحجاب في سياقات أخرى مثل تركيا العلمانية أو في البلدان الأوروبية حيث أخذت النساء المتعلّمات في وضعه. انظر: tra-ⅼnⅼle, Interpخfer GدNil .ditions, 2005), p. 122ⅼ tions: L’Islam et l’Europe (Paris: Galaade

-[447] الموظفات كلها تقريباً في البنوك السعودية، هن من السعوديات.

Guichard-Claudic, Kergoat et Vilbrod, dirs., L’Inversion du genre: [448]- .ciproquementⅼminin et rⅼtiers masculins se conjuguent au fⅼQuand les m

la privatiz- ب conomiesⅼ atrice Hibou, {De la privatisation desⅼB [449]- atriceⅼtats: Une Analyse de la formation continue,} dans: Bگ ation des .(tats (Paris: Karthala, 1999گ Hibou, dir., La Privatization des

-[450] في لقاء تمّ في الرياض في كانون الأول/ديسمبر 2008، ذكر مدير مركز التسوّق عبد الله المهنّا أنّ الأغلبية الساحقة من زبائن الفيصلية هم من الإناث (وهو يعطي نسبة 90 بالمئة). أما الزبائن الذكور فيأتون خصّيصاً إلى الركن المخصّص للأكل في المول، لأنّ القليل من المحلات توفّر لهم ذلك.

Erving Goffman: Behavior in Public Places; Notes on the Social [451]- Organization of Gatherings (New York: Free Press, 1966), p. 24, and Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behaviour (London: Allen .(Lane, 1972

(*) مقتطف من فتوى الشيخ ابن عثيمين (وهو عضو متوفّى من هيئة كبار العلماء) عنوانها: «حكم كثرة خروج المرأة للأسواق دون حاجة»، انظر: خالد الجريسي، فتاوى المرأة (الرياض: مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، 2002)، ص 31 - 32.

-[452] في سياقات أخرى، بيّنت بعض الأبحاث أنّ العمل براتب يساعد على دخول المرأة إلى الفضاءات العامة. انظر: ne Lieber et Florenceةphanie Condon, Maryl!St dans les espaces publics: Comprendre les peurs !curit!Maillochon, {Ins minines,} Revue fran5aise de sociologie , vol. 46, no. 2 (2005);!f des !rabilit!ne Lieber, Genre, violences et espaces publics: La VulnةMaryl femmes en question (Paris: Sciences Po, les presses, 2008), et Jacqueline des femmes au quotidien: Un Enjeu des rapports !Coutras, {La Mobilit .(sociaux de sexe?,} Annales de la recherche urbaine , no. 60 (1993

-[453] بحسب الإحصائيات الصادرة من الإحصاء السكاني لسنة 2004 والذي وضعته الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، فإنّ 4.57 بالمئة من العائلات السعودية القاطنة بالرياض لا تمتلك سيارة، و48.21 بالمئة من الأسر تمتلك سيارة واحدة، بينما بقية الأسر تمتلك سيارتين أو أكثر.

-[454] تمّ منع السينما بالمملكة منذ أربعين سنة، ولكن يتم عرض أفلام من حين لآخر. انظر مدوّنة: cembre!Yves Gonzales-Quijano, {Culture et politique arabes,} 14 d .(le 18 mai 2009 !2008 (consult

-[455] يمكن مقارنة ذلك بالتمييز في العلاقة بالمدينة بين الشباب البرجوازي والشباب المهمّش في سياقات أخرى: فالفضاءات العامة هي فضاءات وظيفية للبعض وأماكن للارتياد ومواءمة للبعض الآخر. يُقضّي بعضهم وقتاً في الأماكن العامة حيث يلتقون، ويهرب منها بعضهم الآخر، وهو ما بيّنه كوكوريف. انظر: Michel Kokoreff, {{L'Espace des jeunes: Ter- Annales de la recherche urbaine , no. 60 {,!s et mobilit!ritoires, identit .(1993), pp. 176-177

-[456] تمّ تحديد هذا المبدأ في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

-[457] الأجر الشهري للسعوديين في القطاعين العام والخاص بحسب الإحصائيات الرسمية هو 6075 ريالاً (حوالى 1200 يورو) و5.481 ريالاً (أي حوالى 1100 يورو). انظر: المؤسسة العامة للتأمينات الاجتماعية، التقرير الإحصائي التاسع والعشرون (1428هـ/2007م)، ص 93، (le 5 juin 2009 ļconsult).

-[458] تعبّر المستجوبات غالباً عن نوع من الفخر بالمكانة العائلية، حتى عندما تكون هذه المكانة سبباً في قيود كبيرة على تصرفاتهنّ. وقد تمّ تحليل هذه الازدواجية في سياق آخر عن طريق: Lila Abu Lughod, Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Be-(douin Society (Berkeley, CA: University of California Press, 1986.

-[459] يشير هذا المصطلح إلى النسوية الأكثر توافقية في البلدان الأوروبية، وهي في جزء منها محميّة بالقوانين، وكذلك مدعومة من طرف بعض المنظمات الدولية، وقد تمّ الترويج لها من لدن بعض النخب في العالم العربي، وهم أولئك المسمون «الليبراليين». انظر: Lila Abu Lughod, {Introduction,} in: Lila Abu Lughod, ed., Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East , Princeton Studies in Cul-(ture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

-[460] يتلقّى الطلاب والطالبات السعوديون الذين يدرسون في الجامعات العمومية منحة شهرية (مكافأة) في حدود 150 يورو.

-[461] إنها تؤكّد أهمية ظهور النساء في الفضاء العام في عملية تحركهنّ. انظر: Fariba Adelkhah, {Iran: femmes en mouvement, mouvements de femmes,} s musulmanesļtļsistances et protestations dans les sociļR :ب ļsentļpapier pr s), sous la dir. de Mounia Bennani-Chra]bi [et] Olivier Fillieule,ة(congr .mique (Paris: Presses de Sciences Po, 2002), p. 266ļcollection acad

-[462] faceļes palestiniennes , prļfugiļphanie Latte Abdallah, Femmes rļSt .Alain Gresh (Paris: Presses universitaires de France, 2006), p. 184

-[463] بحسب الإحصائيات المنشورة في صحيفة الشرق الأوسط ، 2006/3/10، والتي اشتغلت على 840 عينة من السعوديات، 70 في المئة من النساء المطلّقات لا يحصلن على نفقاتهنّ. وتعاني 58 في المئة منهن مشاكل مالية منذ طلاقهنّ. ولا يصل الدخل الشهري لـ 22 في المئة من النساء إلى ألف ريال (حوالى 200 يورو) وهو بالنسبة إلى 12 بالمئة منهن أدنى من 500 ريال (100 يورو).

-[464] فايزة إبراهيم، بنات من الرياض: رواية شبابية (الرياض: مطابع الحميضي، 2006)، ص 20.

ductible,} dans: Nels Ander-إOlivier Schwartz, {L’Empirisme irr [465]- sen-إson, Le Hobo: Sociologie du sans-abri ; trad. par Annie Brigant; [pr rie Sciencesإtation et postf.] par Olivier Schwartz, essais et recherches. S .humaines (Paris: Nathan, 1993), pp. 282-283

-[466] المصدر نفسه.

venot, De la justification: Lesإluc Boltanski et Laurent Th [467]- conomies de la grandeur (Paris: Gallimard, 1991), et Luc Boltanski,گ tences: Trois essais de sociologie deإL’Amour et la justice comme comp .(1990 ,taili إإl’action , collection Le5ons de choses (Paris: M

-[468] يتم اشتراط منح الدراسة بوجود مَحرم يرافق الطالبة، وهو أمر فيه تقييد كبير في المستوى الواقعي. وتتكفل بعض الأسر الثرية بمصاريف بناتهن في الخارج ويتركونهنّ يسافرن بمفردهنّ، ولكنّ ذلك يبقى وضعاً هامشياً.

-[469] هي ثلاثة أسئلة توجد في المطبوعة الخاصة بطلب موظفات في برنامج عبد اللطيف جميل الذي يقوم بربط العلاقة بين العاطلين عن العمل والمؤسسات الخاصة. وهي مطبوعة، وُزّعت خلال معرض «المرأة الحديثة» الذي انتظم في المملكة ما بين 28 و30 كانون الأول/ ديسمبر 2008.

-[470] تُقدّم هند نفسها هنا باعتبارها تلك التي تختار، والحال أنها تملك هامشاً صغيراً للاستقلالية كي تأخذ بعين الاعتبار رأي أولياء أمرها أو تُعرض عنه. وتقوم المستجوبات في الغالب بطرح القيود وكأنها اختيارات. انظر: الفصل الخامس من هذا الكتاب.

-[471] يشبه هذا تأملات جون نويل فرييي (Jean-NoḷFerriح l) حول طبيعية الإجراءات (وهي «ليست منذ البدء مرتبطة بالوضعية الأخلاقية للشأن العام. وذلك على الرغم من أنّ تحليلي للحالة السعودية كان أكثر دقّة، لأنّ القيمة الأخلاقية للتصرفات لم يتمّ التخلّص منها ولكنها دُفعت إلى الخلف. انظر: Jean-NoحFerri l ,إLe R إgime de la civilitإ en ة:gypte Public et rإ-islamisation (Paris: Centre national de la recherche scienti-fique (CNRS), 2004), p. 168.

-[472] Nilد-Gle, Musulmanes et modernes, voile et civilisation en Tur-quie (Paris: La Dإcouverte/Poche, 1993), p. 114 et sqq.

-[473] كنت قد طرحت هذه المسألة بتفصيل أكبر، في: {{Droits de la femme} et dإve-loppement personnel: Les Appropriations du religieux par les femmes en Arabie Saoudite,} Critique Internationale, no. 46 (2010).

-[474] هي تجادل هنا في أن تتجمّل في محضر محيطها العائلي الأكثر قرباً أو في محضر نساء أخريات، وذلك لأنّ أغلب السعوديات في الرياض يضعن النقاب في حالة وجود رجال غرباء عن العائلة.

-[475] تستقر بعض السعوديات الحاصلات على منحة للدراسة في الخارج مع أخيها أو أبيها احتراماً للشرط القانوني، ولكنّ هؤلاء يُتركن بمفردهن بعد أسابيع معدودة من دون أن تعلم الإدارة بذلك.

-[476] كان يتم تحرير المتحدرين من العبيد بداية من الجيل الثاني. وتمّ إلغاء العبودية سنة 1962. يقارن فاسلياف (Vassiliev) مجتمع شبه الجزيرة العربية بمجتمع طبقي ويشير (من دون إيلاء الاهتمام للمسألة الجندرية) إلى أنّ المجتمع السعودي المعاصر يظلّ مطبوعاً ـ من خلال بعض العناصر ـ بهذا التنظيم الطبقي. انظر: Alexei Vassiliev, The History of

Saudi Arabia (London: Saqi Books, 2000), pp. 56-58 et p. 430, et Motoko Katakura, Bedouin Village: A Study of a Saudi Arabian People in Transition , foreword by J. C. Hurewitz, Modern Middle East Series; no. .8 (Tokyo: University of Tokyo Press, 1977), p. 48

-[477] هذا الرأي ينضمّ إلى طرح: Nagat El-Sanabary, {Women and the Nursing Profession in Saudi Arabia,} in: Suha Sabbagh, ed., Arab Women: Between Defiance and Restraint (New York: Olive Branch Press, 1996), .p. 79

-[478] بيّنت ستيفاني لاط عبد الله كيف أنّ اللاجئات الفلسطينيات في مخيمات الأردن ينقضن الإطار العائلي الأبوي مع المحافظة على المظاهر. انظر: Latte Abdallah, Femmes r⁞fugi⁞es palestiniennes .

في حالة الفتيات السعوديات، فإنّ مبدأ السمعة لم يوضع موضع التشكيك على الرغم من أنّ مضمون التصرفات المسموح بها يتغيّر ولذلك فإنّ النظام العائلي لم يتمّ نقضه.

-[479] يتطابق هذا مع ما أظهرته الإحصائيات السكانية لسنة 2007، انظر: Ministry of Economy and Planning, Population and Housing Characteristics , Population and Housing Characteristics in the Kingdom of Saudi Arabia: .Demographic Survey 1428h

-[480] يمكن تقريب هذا من خلال ملاحظات فريبة عادلخاه في إيران والخاصة بالفعل المنعكس (R⁞flexivit⁞) ، انظر: Fariba Adelkhah, Etre moderne en Iran , recherches .(internationals (Paris: Ed. Karthala, 1998

-[481] سيتم شرح كيفيات الزواج في نهاية هذا الفصل.

-[482] Eva Illouz, Les Sentiments du capitalism , traduit de l’anglais par .Jean-Pierre Ricard (Paris: Seuil, 2006), pp. 82-88

-[483] المصدر نفسه، ص 114.

-[484] Michel Foucault, Histoire de la sexualit!, tome II: L’Usage des plaisirs (Paris: Gallimard, 1984), p. 19.

-[485] إنّ الأغلب الأعم من حاملات الشهادات الجامعية اللاتي يمارسن وظيفة معلّمة ـ وهو ما بيّنته لي عدة مستجوبات ـ هنّ موظّفات في مدارس خاصة.

-[486] يختار أصحاب الشهادات الثانوية التسجيل في أحد التخصصات الجامعية؛ ولكن يتم انتقاؤهم، بحسب معدّلاتهم في الثانوية العامة.

-[487] إنّ كثيراً من الروايات التي كتبتها شابات سعوديات والتي تكون شخصياتها الأساسية فتيات سعوديات، تتضمن شخصيات المدرّسات، وقد تم بناؤها بصورة سلبية جداً: فيصوَّرن في شخصية «الشريرة»، المنحرفة، تلك التي تعمل على تشكيل المراهقات اللاتي تدرّسهن والتلاعب بعقولهنّ. انظر خاصة: وردة عبد الملك، الأوبة (بيروت: دار الساقي، 2006)، وصبا الحرز، الآخرون (بيروت: دار الساقي، 2006).

-[488] Luc Boltanski et Eve Chiapello, Le Nouvel esprit du capitalism (Paris: Gallimard, 1999), p. 46.

-[489] DaniةDani le Linhart, {Introduction,} dans: Daniةle Linhart, dir., Pour-quoi travaillons-nous?: Une Approche sociologique de la subjectivit! au travail , clinique du travail (Ramonville Saint-Agne :گrة s Ed., 2008), pp. 17-18, et Illouz, Les Sentiments du capitalism , p. 88.

-[490] انظر في هذا الموضوع: Daniel Bertaux, L’Enqu!te et ses mءthodes: Le R!cit de vie , sous la direction de Fran5ois de Singly (Paris: A. Colin, 2005), et Jean-Claude Kaufmann, L’Entretien compr!hensif , publ. sous la dir. de Fran5ois de Singly (Paris: Nathan, 1996).

-[491] استطعت أن ألاحظ في أثناء عملي الميداني أنّ بعضاً من أشهر الداعيات كنّ دائماً معروفات عند الشابات الحضريات، بما في ذلك أولئك اللاتي ليس لهنّ أدنى اهتمام بهذا المجال، بينما كثيرون من الرجال لا يعرفون حتى أسماؤهنّ.

-[492] في ما يتعلّق بانخفاض قيمة العمل الوظيفي في عقلية البدو ومقاومتهم لممارسة المهن غير المختصّة، انظر: Alexei Vassiliev, The History of Saudi Arabia (London: Saqi Books, 2000), pp. 417-428.

-[493] على سبيل المثال، صرّح الأمير نايف بن عبد العزيز وزير الداخلية والنائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء بما يأتي: «جاءت إلى بلادنا عدة بعثات أجنبية لأخذ الدروس من تجربتنا في مقاومة الإرهاب. وقد رجع كثيرون من الإرهابيين عن تصرفاتهم المنحرفة بعد متابعة نفسية»، انظر: {Le Prince Nayef bientآt sur le trآne,} Courrier International (16 avril 2009).

-[494] تمّ التطرّق إلى هذا الموضوع عند: Patrick Haenni, L’Islam de marchإ: L’Autre rإvolution conservatrice (Paris: Seuil, 2005).

-[495] تقترح هذه المؤسسة، وقد أنشأها أقارب لابن باز الذي كان مفتياً للمملكة، قروضاً ميسّرة للشباب السعودي الراغب في الزواج، ونصائح زوجية ومحاضرات وغير ذلك.

-[496] من لوحة إعلانية تُعلن عن دورة تدريبية في التنمية الشخصية للـ «فتيات» في مركز لتحفيظ القرآن.

-[497] كنت ممن حضر هذه الدورة التدريبية التي نظمها «مشروع ابن باز لمساعدة الشباب على الزواج»، الرياض، 2 أيار/مايو 2006.

-[498] ستتم الإحالة بصفة خاصة إلى كتيّب أسماء الرويشد، هل تريدين إجازة مختلفة ؟ (الرياض: مركز آسية، 2008)، ص 38 وما بعدها. ونلاحظ أنّ العناوين دالّة من مثل: «إدارة الوقت. فن. فقط للناجحات...» ثم: «اقتراحات علمية لمساعدتك على تحسين إدارة وقتك وتوظيفه»، ثم: «مزايا تنظيم الوقت».

-[499] عنوان محاضرة في مركز تحفيظ القرآن، دار السّمو.

-[500] الرابطة العالميّة للشباب الإسلامي، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

-[501] Foucault, Histoire de la sexualit, tome II: L’Usage des plaisirs , p. 41.

-[502] انظر على سبيل المثال: نورة العدوان، «الحركة النسوية الغربية، «فيمينيزم» وآثارها في ظل الانفتاح العالمي،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي التاسع للرابطة العالميّة للشباب الإسلامي لعام 2002.

-[503] تحيل الداعية في هذا الموضع إلى واقع أنّ المملكة العربية السعودية قد صادقت سنة 2000 على معاهدة إلغاء كل أشكال الخصوصية ضد النساء (CEDAW).

-[504] أذكر هنا رقيّة المحارب، وهي من أشهر الداعيات في الرياض اليوم. انظر: (consult le 12 mai 2008).

-[505] Aaidh Al-Qarni, The Happiest Woman in the World (Riyad: Inter-national Islamic Publishing House, 2005).

في الأصل نشر الكتاب بالعربية عام 2004.

-[506] انظر على سبيل المثال: العدوان، «الحركة النسوية الغربية، «فيمينيزم» وآثارها في ظل الانفتاح العالمي».

-[507] إنها بعض الأمثلة عن الدورات التدريبية التي يقترحها مركز التدريب المسمى {Pearl Services- Center for Women Training}

وذلك في أثناء المعرض الثالث للـ «مرأة الحديثة» الذي تمّ تنظيمه في قاعات استقبال Four Seasons في أسفل برج «المملكة» ما بين 28 و30 كانون الأول/ديسمبر 2008، وقد كنت من بين المدعوّين. انظر الموقع الإلكتروني للمعرض: .

-[508] أحد الشعارات المرفوعة في أثناء الدورة التدريبية «الثقة في النفس».

Aaidh Al-Qarni: The Happiest Woman in the World, et Don’t Be [509]- Sad, translated by Faisal ibn Muhammad (Riyadh: International Islamic .(Pub. House, 2005

ونشر الكتاب الثاني بالأصل باللغة العربية عام 2002.

John Gray, Men are from Mars, Women are from Venus: A :قارن [510]- Practical Guide for Improving Communication and Getting What You .(Want in Your Relationships (New York: Harper Collins, 1992

de communication? (Paris: Montchrestien, ‌إt‌إErik Neveu, Une soci [511]- .2001), pp. 119-120

-[512] تمّ تحليل الانتقادات في الفصل السابع من هذا الكتاب.

-[513] لقد تمّ تحديد معنى «النسوية الليبرالية» في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

. Illouz, Les Sentiments du capitalism [514]-

-[515] يبدو الطابع الاستهلاكي أقل تطوراً مما هو عليه في الحالة الأمريكية التي وصفتها إيفا إللوز (Eva Illouz) ، والسبب قلّة العروض العلاجية.

انظر: المصدر نفسه.

Erik Neveu: Soci- :انظر ،حول السجل العلاجي لتأويل المشاكل بمفاهيم نفسية [516]- couverte,إres; 207 (Paris: Ed. la Dةologie des mouvements sociaux , rep .de communication?, pp. 119-120 ‌إt‌إ1996), pp. 106-107, et Une soci

-[517] كالعادة، يمكن مراجعة الفصل المخصّص للمساهمة الاجتماعية للإيثار الأنثوي، انظر: couverte,conomie solidaire (Paris: La D rin, Femmes etIsabelle Gu .2003), pp. 35-59

-[518] وضّح ملف صدر في مجلة (stTravail, Genre et Soci) التمثّلات المتداولة للراتب الأنثوي ـ في سياقات عديدة ـ باعتباره تكملة، وهو ما يكون في الغالب بعيداً عن الممارسة الحقيقية. انظر: Monique Meron et Rachel Silvera, cords., {Salaires f minins: Le Point et l'appoint (Dossier),} Travail, Genre et Soci t s , no. 15 (2006).

-[519] في سنة 2005، تمّ إبطال زيجة كان للزوجين فيها طفلان، وذلك من طرف محكمة قضت عكس ما أراده الزوجان. وقد حصل ذلك بعد شكوى رفعها أشقّاء الزوجة، وهي شكوى تقول إنّ الزوج لا ينتمي إلى الأصول القبلية التي أوهم بالانتماء إليها قبل الزواج. وقد تسبّب هذا الحكم في جدل بحكم أنّ هذه القاعدة قد أصبحت اليوم مرتبطة بـ «العادات والتقاليد» المجتمعية أكثر مما هي مرتبطة بالشريعة التي هي المرجع المعياري للقاضي. انظر: {Fatima and Mansour Still Have Hope, Says NSHR,} Arab News , 10/12/2007, (consult le 15 avril 2008).

-[520] في أثناء مؤتمر نُظّم ما بين 19 و21 آذار/مارس من سنة 2007 بالفرع الجامعي «عليشة» في جامعة الملك سعود تحت عنوان «أبناؤنا: كيف نُعدّهم لإنجاح زيجاتهم؟»، وقد حضر المؤتمر شخصيات دينية، كان أحد الأسئلة المطروحة هو الآتي: «كيف تحسنين اختيار الزوج». وسنعود إلى هذا المؤتمر بالتفصيل في الفصل السابع من هذا الكتاب.

-[521] في ما يتعلق بالرهانات السياسية لتطوير الشرق الأوسط لهذا النموذج الأسري الذي يهيمن على المجتمعات الأوروبية المعاصرة، والذي يكون الأطفال فيه ـ وهم قليلون ـ موضوع استثمار تربوي ضخم، انظر: Lila Abu Lughod, {The Marriage of Feminism and Islamism in Egypt: Selective Repudiation as a Dynamic of Postcolonial Cultural Politics,} in: Lila Abu Lughod, ed., Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East , Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), pp. 243-269.

-[522] تستطيع السعوديات التعبير عن رغبتهن في الطلاق برجوعهنّ إلى منازل عائلاتهن، وهو ما يتسبب غالباً في تطليق الزوجة، اللهم إلا إن كان هذا الزوج غير راغب في الانفصال أو يريد استرجاع المهر كله أو جزء منه في حال أرادت الزوجة طلب الطلاق من المحكمة، وفي هذه الحالة يكون عليها ردّ جزءٍ من المهر.

-[523] صياغة استعملتها أبو خالد، انظر: Fowziyya Abu-Khalid, {An Exploration of the Discourse of Saudism: Gender Relations and Relations of Power (Case Study of the Women’s Center of King Saud University),} (Unpub-.(lished PhD Thesis, University of Salford, UK, 2001

-[524] من الصعب ترجمة المصطلح العربي «مجتمع»، لأنه متعدد المعاني: فهو يمكن أن يعني الأمّة. وفي الحالة المشار إليها هنا يعني مجموعة أكثر اتساعاً من جماعة تعارف متبادل، ولكنها أكثر ترابطاً من فئة اجتماعية ـ ديمغرافية.

rik Barth, {Les Groupes ethniques et leurs frontiers,} dans:łdłFr [525]-
łories de l’ethnicitłPhilippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, dirs., Th
.(Paris: Presses universitaires de France, 1995)

Asef Bayat, Street Politics: Poor People’s Movements in Iran (New [526]-
.(York: Columbia University Press, 1997

-[527] وهو الانتقاد نفسه الذي يمكن أن نتوجه به إلى مفهوم «الحضور الجماعي»، الذي لأجله يعتبر آصف بيات على ما يبدو أن وجود «الشباب» و«النساء» كجماعات مسألة بديهية. انظر: Asef Bayat, Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007), notam-.ment p. 65 et p. 83

Michel Kokoreff: La Dimension spaciale des modes de vie des [528]-
s contemporaines , no. 17 (1994), et {L’Espace des jeunes:łtłjeunes,} Soci
Annales de la recherche urbaine , no. 60 {,łs et MobilitłTerritoires, identit

comment forment- :{إ(1993), et Thomas Sauvadet, {Les Jeunes {de la cit le 25 إils un groupe?,} Socio-logos , no. 1 (11 juin 2006), (consult .(septembre 2008

-[529] أنقل الصيغة المشار إليها في المقدمة: sإIsaac Joseph, La Ville sans qualit .d. de l’Aube, 1998), p. 23گ :(La Tour-d’Aigues

-[530] انظر الفصل الثالث المخصص «للشرف وفضائل الاستقلال» في: Lila Abu Lug-hod, Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society (Berke-.(ley, CA: University of California Press, 1986

Afsaneh Najmabadi, Women with Mustaches and Men without [531]- Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity (Berkeley, .(CA: University of California Press, 2005

Abu Lughod Lila, {A Community of Secrets: The Separate World [532]- of Bedouin Women,} Signs: Journal of Women in Culture and Society , .(no. 10 (1985

d. deگ :s (La Tour-d’AiguesإIsaac Joseph, La Ville sans qualit [533]- .l’Aube, 1998), p. 118

teur modeste (Paris: Eco-ءte moral et l’enquةIsaac Joseph, L’Athl [534]- .nomica, 2007), p. 450

ments d’anthropologie urbaine ,إUlf Hannerz, Explorer la ville: El [535]- di-گ :sentation par Isaac Joseph, Le Sens commun (Parisإtraduction et pr .(tions de Minuit, 1983

-[536] حتى وإن تعلق الأمر بإطار جمعياتي مختلف جداً، فإن تأويلات كميل حاميدي (esإHamidi fond) حول ملاحظته للتقاطعات والحوارات العادية بين أناس يتقاسمون الفضاء

الجمعياتي نفسه، وطريقة تحليله لحدود أنواع التضامن والشعور بالانتماء إلى الـ «نحن»، قد ساعدتني على تحرّي الحقل الذي أعمل فيه. انظر: Camille Hamidi, {Les Effets politiques de l’engagement associatif: Le Cas des associations issues de se de science politique, Institut d’Etudes Politiquesةl’immigration,} (Th de Paris, 2002), esp. chap. 7: {Les Associations, espaces de construction .largies?,} pp. 521-614إ sإde solidarit

-[537] تمكّنت من مراقبة ممارسات مماثلة عند القيام ببحثي.

-[538] تقوم ربيعة بكار بالإشارة إلى الملاحظة نفسها في ما يتعلق باستعمال الفضاءات الحضرية. من قبل أجيال مختلفة من نساء تلمسان. انظر: Rabia Bekkar, {Espaces et {,?إparإveloppement sإTlemcen: Un Cas de d ب pratiques des femmes .Paris X, 1991), p. 250 إse de doctorat en sociologie, Paris, UniversitةTh)

-[539] في الثمانينيات من القرن الماضي، كان ذلك هو النقد الذي توجهه البدويات اللاتي تمدّنّ حديثاً إلى هجرهنّ (القرية ـ المخيم): ففي الحياة البدوية، لم يكن لها علاقة إلا برجال من عائلتها الممتدّة، وليس لهؤلاء مصلحة في تشويه سمعتهن. انظر: سلوى الخطيب، مقدمة في علم الأنثروبولوجيا (القاهرة؛ الرياض: الطباعة المصرية لخدمات الطباعة، 2008)، ص 294.

-[540] بثينة العراقي، فتيات ضائعات: مواقف وقصص لفتيات انحرفن عن الطريق (الرياض: دار طُويْق للنشر والتوزيع، 2003)، ص 113.

-[541] بما أن غرف قياس الملابس ممنوعة، فإن الزبائن يختارون من دون تجريب، وتعرض أغلب المحلات على الزبائن بديل الملابس أو استرجاع أموالهم، ما يزيد من أسباب التردد على مراكز التسوق يومياً.

-[542] يعود قبولهن في الاختصاصات التي يرغبن فيها إلى معدّلاتهن في ما يعادل البكالوريا، وإلى عدد الأماكن المتاحة في الشعبة.

-[543] انظر الفصلين الرابع والخامس من هذا الكتاب.

-[544] في فرنسا تم تناول مسألة المؤانسة الطالبية المستقلة وفضاءاتها، في: Marco Oberti et Patrick Le Galles, {Le Rapport ب la ville: Les Pratiques sociales et les lieux,} dans: Olivier Galland, dir., Le Monde des إtudiants (Paris: Presses universitaires de France, 1995), pp. 165-184.

-[545] يُظهِر ذلك بعض عناصر التشابه مع ظهور هوية «شبابية» في المجموعات المتماثلة المكوّنة من الأخويات (Fraternities) ونوادي الفتيات (Sororities) ، التي وصفتها باولا فاسّ في أمريكا السنوات العشرين من القرن الماضي، والتي طُبِعَتْ بأساليب استهلاك مرتبطة بتطورات الاقتصاد الرأسمالي. انظر: Paula S. Fass, The Damned and the Beautiful: American Youth in the 1920's (New York: Oxford University Press, 1977).

-[546] بعضهن متزوجة أو مطلقة. يحتوي الفرع على روضة للأطفال. لا وجود لإحصائيات متوفرة حول نسبة الطالبات المتزوجات أو المطلقات.

-[547] خلال التحقيق الذي قمت به، التقيت ثلاث مجموعات شبابية من السعوديات، استطعن بعث مشروعٍ صغير مشترك بعد إنهاء الدراسة. وكُنّ قد تعارفن في الجامعة.

-[548] لاحظت المستجوبات ذلك وهن يبحثن عن مكان للقاء خارج الفرع الجامعي. قالت إن الناس «لا يرتاحون» هناك. طلبتُ منهنّ التوضيح، فقلن إنهنّ ينتمين إلى الطبقة الغنية، وقلن إن المكان لا يناسبهنّ.

-[549] هدف استطاعت تحقيقه: ففي سنة 2008، وبعد الحصول على دبلومها، تزوجت أسماء وغادرت للعيش في تبوك مع زوجها.

-[550] كانت المرة الأولى بحضوري، ولعلّها بمناسبة زيارتي في نهاية 2008. ذهبنا لاحتساء القهوة في مقهى في الـ Food Corner لمركز صحارى للتسوق. شاركتنا في اللقاء أيضاً والدتا تهاني ولمى اللتان تلتقيان دائماً، فهما لا تتركان ابنتيهما تخرجان بمفردهما. لم تكن المناقشات حيّة كالعادة، ما فسّرته أولاً كنتيجة لحضور الأمهات، و ثانياً لأن الخروج مع الصديقات، وهو نادر في حالة تهاني ولمى، يمثل هدفاً في ذاته.

-[551] تُظهر البحوث حول الاختلاط المدرسي أن الذكور يسيطرون على فضاء المدرسة. انظر: Catherine Marry, {Genre et politique scolaire: Les Paradoxes de la mixit{,إ dans: Christine Bard, Christian Baudelot et Janine Mossuz-Lavau, dirs., Quand les femmes s’en mêlent: Genre et pouvoir (Parisء d.گ: de la Martiniةre, 2004), et Marie Duru-Bellat, Annick Kieffer, et Catherإine Marry, {La Dynamique des scolarits des filles: Le Double handicap questionn{,إ Revue fran5aise de sociologie , vol. 42, no. 2 (2001), p. 252.

غير أنّ الدراسات حول الشباب في الأحياء الفقيرة في فرنسا تظهر أن تملّك الفضاءات شبه العامة هو من صنيعة فرق شبابية من جنس الذكور. انظر: Michel Kokoreff, La Force des quartiers: De la dإlinquance ب l’engagement politique (Paris: Payot, 2003), p. 221 sqq.

-[552] «أحاديث عاطفية أو علاقات عاطفية» مصطلح تستعمله السعوديات للحديث عن علاقات الحبّ بين الطالبات.

-[553] انظر المقابلة مع منيرة الشُنَيفي، صاحبة المقهى، في مجلة الدعاية التابعة لمركز المملكة (صيف 2006). ولكن المقهى أُقفلت أبوابه سنة 2008: يقول بعضهم إنه لم يكن مربحاً، وقال آخرون إنه اضطُر إلى الإقفال تحت الضغوط المتعلّقة بأخلاق بعض الزبونات، التي قيل إنها كانت مثيرة للريبة.

-[554] انظر الحُكم المستشهد به سابقاً للطالبتين تهاني ولمى حول ذلك المكان.

-[555] لا تستقبل النساء من الضيوف إلا النساء، باستثناء آبائهنّ وإخوانهنّ ومحارمهنّ.

-[556] أبرزت حنّا دايفس الطيب في الرباط كما في الدار البيضاء مساراً مشابهاً: فالماكدونالدز، الذي يجعل البلّور المدخّن زبوناته غير مرئيات ممن كان في الشارع، يمثّل فضاء نسائياً للمؤانسة، بينما تعتَبَرُ المقاهي «التقليدية» مقاهيَ رجالية. وفي الرياض، لا وجود لمقاهٍ «تقليدية» للرجال، ولكن أغلب المقاهي ذات النمط الأمريكي (ستاربكس) التي تضاعف عددها في المدينة منذ بداية التسعينيات من القرن الماضي، مخصصة للرجال، والنساء يتواعدن أكثر في الـ Food

Corners أو في مقاهي مراكز التسوق. انظر: Hannah Davis Taieb, {L بoث vont les femmes: Notes sur les femmes, les cafs et les fast-foods au Maroc,}إ Cahiers de recherchإ (CERMOC) (Beyrouth), no. 4 (1995).

-[557] انظر أعمال إرفينغ غوفمان المطبّقة على السوسيولوجيا الحضرية لـ: Hannerz, Ex-plorer la ville: Elإments d'anthropologie urbaine , p. 291 sqq.

-[558] حول المؤانسة المسموحة في النشاطات الدينية، انظر: Fariba Adelkhah, La Rإvolution sous le voile: Femmes islamiques d'Iran (Paris: Karthala, 1991).

-[559] أغلبهن بنات أساتذة جامعات، ولكنّ أمهاتهنّ لم يتلقّين إلا تعليماً ابتدائياً أو ثانوياً. ومن تزوّج منهنّ تزوجن من موظفين في الشرطة أو في الجيش. وقد تعارفن في مدرسة المجمّع السكني لأساتذة الجامعة، وهو ما يفسّر النقطة المشتركة بينهن المتمثّلة في وظيفة الأب. وأعتقد أن تعوّدهم على عالم الجامعة أدّى دوراً في طريقة استقبالهن لي باعتباري طالبة دكتوراه، وتفهّمهن لمقاربتي البحثيّة عبر المقارنة مع مجموعات أخرى من «الملتزمات المتدينات».

-[560] من الصعب تحديد المواصفات التي تجعل من المرأة داعية. ترتكز «علامة» الداعية إلى الممارسة (وليس إلى دبلوم أو رتبة معينة). غالباً ما تحصلت الداعيات على دروس في حفظ القرآن والسنّة في مراكز الأحياء، من دون أن يكنّ بالضرورة قد قمن بدراسات دينية في الجامعة. وتحاول وزارة الشؤون الإسلامية تعديل تلك الممارسة عبر توظيف داعيات رسميات، بطريقة تصبح الدعوة معها مطابقة للأولوية المعلنة حول الحاجة إلى «الاعتدال». انظر: {Guiding all to the Straight and Narrow,} Arab News , 24/8/2008, (consultإ le 24 aoأt 2008).

-[561] غالباً ما تتناول تلك النصوص مثلاً اليوم الآخر، وعقاب النساء المتوعّد به في نار جهنم إذا لم يلتزمن تعاليم الدين.

-[562] Janine Clark, {Islamist Women in Yemen: Informal Nodes of Act-ivism,} in: Quintan Wiktorowicz, ed., Islamic Activism: A Social Move-

ment Theory Approach , Indiana Series in Middle East Studies (Bloom-
.(ington, IN: Indiana University Press, 2004

volution sous le voile: Femmes islamiques d'IranإAdelkhah, La R [563]-
., pp. 107-153

انظر أيضاً: Zahra Kamalkhani, {Reconstruction of Islamic Knowing: A Case of Islamic Practices among Women in Iran,} in: Karin Ask and Marit Tjomsland, eds., Women and Islamization: Contemporary Dimensions .(of Discourse on Gender Relations (Oxford; New York: Berg, 1998

.Adelkhah, Ibid., pp. 147-148 [564]-

-[565] المصدر نفسه، ص 139 - 140.

-[566] هذه الكلمة (Classe) صعبة الترجمة لأنها تحمل معاني عدّة. وهي تشير إلى الحديث عندما يدور مع أشخاص من المجموعة أو الطبقة نفسها.

-[567] بحسب الشهادات التي جمعتُها من الأمهات المستجوَبَات، فإنّ عملية مأسسة الفصل الجندري وبروز مجتمع استهلاكي، وقبل الانفجار السكاني في الرياض، كانت حفلات الزواج بسيطة جداً، ترافق فيها الأخوات والصديقات العروس في الشوارع مغنّيات وضاربات على الآلات الإيقاعية لإيصالها إلى بيت زوجها، وهو مشهد تستحيل رؤيته اليوم.

-[568] تحكم عدة مستجوَبَات على حفلات الزواج بأنها مملّة، «وتقليدية» جداً، وبروتوكولية؛ ولهذه الأسباب لا يعتبرنها جميعهنّ أوقات ترفيه.

-[569] لمقاربة عامة حول منع الترفيه لدى الإسلاميين، انظر: Asef Bayat, {Islamism .(and the Politics of Fun,} Public Culture , vol. 19, no. 3 (2007

-[570] هو نوع من الثقافة المستقلة (دون الادّعاء بكونها محدّدة بشكل جيد أو كونها متناسقة، بل هي فقط مختلفة عن ثقافة الفضاءات الذكورية) التي تتشكل ضمن الفضاءات النسائية، في

وضعية التابع للفضاءات الذكورية. وحول استقلالية الثقافات الشعبية (أو ـ تجاوزاً ـ في وضعية المهيمَن عليه). انظر: Claude Grignon et Jean- Claude Passeron, Le Savant et le populaire mis rature ,ḷrabilisme et populisme en sociologie et en litt!et le populaire mis .(tudes (Paris: Gallimard; Le Seuil, 1989! Hautes

-[571] «الاستراحة» عبارة عن أرض، يمكن أن تكون حديقة أو فناءً، مع بناء مخصص للاستقبال؛ كما يمكن أن يحتوي على مسبح وغيره من التجهيزات. تمتلك بعض عائلات الرياض «استراحات»، هي شبيهة بمقر إقامة ثانوي، ويمكن بسهولة استئجار واحدة منها، لإقامة حفلة أو زفاف.

-[572] انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

-[573] لا بد من الإشادة هنا إلى أن الخصوصية بين القبائل ينطبق بشكل عام على السعوديين فقط، أو في أقصى الحالات بين الخليجيين، بينما يُصنَفُ الأجانب بانتماءاتهم الوطنية ـ سوري، فلسطيني... إلخ ـ اللهم إلا إذا انتموا إلى قبائل موجودة في السعودية، مثل العُنوز (وهم موجودون بسوريا) أو المطران (الموجودون أيضاً بالكويت).

-[574] طقوس دخول العروسة إلى قاعة استقبال النساء تسمّى الزفّة : تقطع الموسيقيات في الغالب وصلاتهن، وتُطفأ الأنوار، ثم تصل العروسة عبر سُلّم بخطىً بطيئة، مصحوبة بموسيقى مسجّلة لهذا الغرض (مرة كانت مقطعاً موسيقياً من فيلم «تايتانيك»). بعد ذلك، تشقّ العروس القاعة لتعتلي منصة لمدّة تتراوح بين الخمس عشرة دقيقة والنصف ساعة، قبل المغادرة. كما يمكن العروس أن تمتنع عن الحضور لأسباب عديدة، تبسطها المستجوبات: خجلاً من أن تكون محطّ الأنظار؛ أو خوفاً من عدم حسن التصرف؛ أو خشيةً من تعليقات المدعوات اللاتي يمكن أن يكنّ نمّامات، أو خوفاً من «إصابة العين». ولكن حضور العروسة إلى حفلة زفافها عند بعض العائلات أمر مستهجن أصلاً.

-[575] تتحدث النساء كثيراً حول هذا الموضوع كمشكلٍ عموميّ أو كظاهرة اجتماعية، على الرغم من أنّ الصحافة قليلة التداول بشأنه. بيد أنّنا نستطيع ذكر بعض المقالات التي تناولته من زاوية مرَضية نفسانية أو من زاوية المشكل الاجتماعي الواجب حلّه، انظر: {Woman to

Woman Relationships at Some Schools,} Arab News , 21/2/2007, (con-
.(le 16 avril 2009|sult

انظر أيضاً: «عديل الروح والمسكوت عنه» (ما لم يقلنه عن «عديل الروح» [وهو مسلسل كويتي مُتابع في السعودية، وإحدى بطلاته شاذة جنسياً])، جريدة الوطن (الرياض)، 11/10/ 2005، وأعيد نشره على موقع «العربية»: (vrier 2009|le 6 f |consult).

-[576] برنامج حواري تعدّه الممثلة السعودية هيفاء المنصور.

-[577] بحسب معادلة كانط التي أعاد استعمالها. انظر: s|Joseph, La Ville sans qualit .

-[578] عبارة: Simmel Georges, {M|tropoles et mentalities,} dans: L|coleگ‘
de Chicago: Naissance de l|cologie urbaine , textes traduits et pr|‘sent|s
par Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, Collection Essais (Paris: Flammari-
.(on, 2004

-[579] Hannerz, Explorer la ville: El|ments d’anthropologie urbaine , p.
.299

-[580] أستعيد هنا المعنى المزدوج لمعنى الالتزام الذي طوره إيرفينغ غوفمان (Erving Goffman) وهو الالتزام في حالة (Involvement) وفي علاقة (Attachment) ، مع ارتباط الاثنين في الحالة التي أصفها.

Daniel Cefa], Pourquoi se mobilise-t-on?: Les Th|ories de l’action col-
lective , recherches, s|rie biblioth|que du MAUSS (Paris: La Dëcouverte;
.MAUSS, 2007), p. 632

-[581] تمييز أقمناه سابقاً في محاورة ميساء، في بداية هذا الفصل.

ne de la vie quotidienne, tome 1:ةErving Goffman, La Mise en sc [582]-
sentation de soi , trad. de l'anglais par Alain Accordo, collection LeإLa Pr
.(Sens commun (Paris: Ed. de Minuit, 1973

-[583] انظر بهذا الصدد مقالة في مجلة حياة ، التي تتوجه إلى «الفتيات»: «الأقرباء.. ملائكة أم شياطين ! توتر وشك وغيرة، تسود العلاقات العائلية،» حياة ، العدد 104 (كانون الأول/ديسمبر 2008)، الغلاف وص 16 - 21.

-[584] في سنة 2005، 64 بالمئة من العائلات السعودية في الرياض تتمتع باشتراك في الإنترنت. علاوةً على أن بعض المواقع السعودية تُـعدُّ من بين أكثر المواقع العربية شعبية، وخاصة «الساحة العربية» (منتدى حواري): ، و«إقلاع» (منتدى حواري): ، و«عالم حوّاء» (موقع يحتوي على عدة أقسام مخصّصة للنساء): ، وأيضاً «عالم الرومانسية» (موقع للتعارف والحوار: . وقد وردت هذه الإحصائيات في: Albrecht Hofheinz, {Arab Internet Use: Popular Trends and Public Impact,} in: Naomi Sakr, ed., Arab Media and Political Renewal: Community, Legitimacy and Public Life (London: I.B. Tauris, 2007).

-[585] تتطلب دراسة دقيقة وشاملة للإنترنت منهجيّة مخصوصة ويمكن أن تشكّل في ذاتها موضوع رسالةٍ جامعية.

-[586] بمقارنة مع استعمالات الإنترنت من قبل الفتيات الإيرانيات، انظر: Fereshteh Nouraie-Simone, {Wings of Freedom: Iranian Women, Identity, and Cyberspace,} in: Fereshteh Nouraie-Simone, ed., On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era (New York: Feminist Press at the City University of New York, 2005).

انظر أيضاً كيف يتجاوز الشباب الكويتي الحواجز بين الرجل والمرأة من خلال الإنترنت: Deborah Wheeler, The Internet in the Middle East: Global Expectations and Local Imaginations in Kuwait (New York: State University of New York Press, 2006), p. 134.

-[587] انظر مثلاً مدونة عائشة القُصيّر:

وللاطّلاع على قائمة في المدوّنين السعوديين، انظر: (t 2008أao 1 إconsult).

-[588] وخاصة منتدى «إقلاع»، .

-[589] انظر الموقع الإلكتروني لهذا التجمع: .

-[590] انظر موقع «عالم الرومانسية»: ؛ أما موقع «القلوب» فهو: .

هناك أيضاً مواقع أخرى صرحت بها المستجوبات مثل موقع «الودّ»: .

-[591] ومن بين أبرز تلك المنتديات: «عالم حوّاء»، ؛ «الفراشة» ؛ «لها أونلاين» ، و«آسية» .

-[592] من بين أشهر تلك المواقع: «آسية» و«لها» أونلاين.

-[593] على سبيل المثال، يطرح أحد منتديات الدردشة في موقع «إقلاع» موضوع: «لماذا تصمت البنت عندما يشاكسها الولد؟» (تم الاطلاع عليه بتاريخ 30 حزيران/يونيو 2008).

كما إن حملة ضدّ الابتزاز وضعها على النت منتدى «عالم الرومانسية»: «حملة «أنا بشر»: لا لقذف المسلمات على النت أو من الهواتف المحمولة. لا للمسّ من شرفهن. لا للقدح في عفّتهنّ». (تم الاطلاع عليه بتاريخ 30 حزيران/يونيو 2008).

(*) ملاحظة أستاذة ثانوية خلال حوار معها. وهي عمّة آسية، التي التقيتها في المقابلة مع هذه الأخيرة في شهر آذار/مارس 2007.

(**) صبا الحرز، الآخرون (بيروت: دار الساقي، 2006)، ص 59. وبعد هذا المقطع تؤكد الراوية أن تلك العقوبة تتمثل في خصمٍ من «المكافأة» الممنوحة للطالبات في الجامعة.

-[594] حول تلك «الأماكن المغلقة» انظر: Jean-Noحl Ferri ,إ{ Lieux intإrieurs et culture publique au Maroc,} Politix , vol. 8, no. 31 (1995).

Asef Bayat, {Un-civil society: The Politics of the {Informal [595]-
.People},} Third World Quarterly , vol. 18, no. 1 (1997), p. 63

trations: L’Islam et l’Europe (Paris: Galaadeإnإle, Interpخfer GدNil [596]-
.ditions, 2005), p. 23إ

-[597] نبذة من النظام المعلّق على جدران الفرع.

-[598] انظر فتوى ابن عثيمين «حكم لبس المرأة للبنطال»، وفتوى اللجنة الدائمة حول «حكم لبس المرأة البنطال». انظر: خالد الجريسي، فتاوى المرأة (الرياض: مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، 2002)، ص 106 - 107 و109.

-[599] في سنة 2008، أُغلق الباب رقم 5، وكان قد أعطى اسمه للممر الذي يفتح عليه، وأنشئت مكانه مقاهٍ حديثة (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب)، ما انجرّ عنه انتقال فضاءات «الاستعراض» تلك.

James C. Scott, Domination and the Arts of Resistance: Hidden [600]-
.(Transcripts (New Haven, CT: Yale University Press, 1990

-[601] كما قال سكوت فإن «الحدّ الفاصل بين النصوص العامة والنصوص المخفية هو منطقة صراع دائم بين الطغاة والتابعين، وذلك ليس بالعازل الصلب». انظر: المصدر نفسه، ص 14.

Erving Goffman, L’Arrangement des sexes , trad. de l’anglais [602]-
e par Claude Zaidmanإsentإe et prإparإd. prإ ;Maury إtats-Unis) par Hervگ
.((Paris: La Dispute, 2002

Howard S. Becker, Outsiders: Etudes de sociologie de la deviance [603]-
f. de J.-M.إricain par J.-P. Briand et J.-M. Chapoulie; prإ, trad. de l’am
.(1995 ,إtaillإChapoulie (Paris: A.-M. M

-[604] وجدتها في نيسان/أبريل 2006 في الفرع الجامعي، وهي معنونة: «من هم السعداء؟».

-[605] حول هذا الموضوع انظر أيضاً فتوى ابن عثيمين المذكورة في مستهل الفصل الرابع «حكم كثرة خروج المرأة للأسواق بدون حاجة». انظر: الجريسي، فتاوى المرأة ، ص 31 - 32.

-[606] «مراكز التسوق النسائية: بديل لا أمان له،» المستقبل (أيار/مايو 2004)، ص 26، بإمضاء عدد من الصحافيين والصحافيات.

-[607] بحسب هيئة كبار العلماء، فإن مختلف أشكال القماش المغطي لوجه المرأة تاركاً العينين من دون ستر محرّم. انظر فتوى ابن عثيمين «حكم لبس النقاب والبرقع واللثام». في: الجريسي، المصدر نفسه، ص 48. بيد أن أغلب السعوديات الشابات في الرياض لا يغطّين أعينهن.

-[608] هذا المفهوم نُحت في سياق إيران ما قبل الثورة الإسلامية، وصاحبه آصف بيات. انظر: Asef Bayat, Street Politics: Poor People’s Movements in Iran (New York: Columbia University Press, 1997).

-[609] أقتبس هذه العبارة من: Arlette Farge, Des lieux pour l’histoire (Paris: Seuil, 1997), p. 125.

-[610] وهو ما يسميه غوفمان «الفبركة». انظر: Ervin Goffman, Les Cadres de l’expإrience (Paris: Minuit, 1991).

-[611] يتعلق الأمر بشريط حول اليوم الآخر. ويسمى الشيخ طلال الدوسري.

-[612] عادةً ما يتمّ توقيف النساء في سياراتهنّ: فمثلاً عندما تكون المرأة مع سائقها يطلبون من السائق الجلوس على المقعد الجانبي، ويقودون هم السيارة إلى الإيقاف، أو يوقفون المرأة إذا كانت مع رجل.

-[613] منذ بضع سنوات، أصبحت الشرطة الدينية ملزمة بتحويل من تعتقله إلى مراكز توقيف الشرطة في الساعات التالية لتوقيفه.

-[614] انظر في هذا المجال النص المعنون بـ: {R‌إsistances et sociabilit‌إs,} dans: Isaac Joseph, L’Athlة‌te moral et l’enquء‌teur modeste (Paris: Economica, 2007).

-[615] Erik Neveu, Sociologie des mouvements sociaux , repة‌res; 207 (Paris: Ed. la Dإ‌couverte, 1996), p. 9.

-[616] للاطلاع على مناقشة التعارض بين الفردي والجماعي من خلال «الاعتماد المتبادل المفروض» للمقاومات الصغرى، انظر: James C. Scott, Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance (New Haven, CT: Yale University Press, 1985), pp. 261-265.

-[617] Becker, Outsiders: Etudes de sociologie de la deviance , pp. 205-206.

-[618] يُسمح للسعوديات بدخول الجامعة الحكومية بشرط حصولهنّ على أعلى المعدّلات في امتحانات نهاية الدراسة الثانوية. أما الطالبات من غير السعوديات الجنسيّة فيمكنهنّ الدخول إلى بعض الجامعات الحكومية بشرط دفع رسوم دراسة باهظة. وإذا كان للمرء «واسطة» فبإمكانه الالتفاف ـ بحسب المستجوبات ـ على تلك الشروط كلها.

-[619] أقتبس من ميشيل فوكو: «الانضباط، في تعريفه، يقنن كل شيء. لا يترك الانضباط الحرية لشيء. وهو لا يمنع فقط، ولكن مبدأه هو أن الأشياء مهما كانت صغيرة فلا يجب تركها لهواها. لا بد من أن التعرض لأصغر إخلال بالانضباط بالعناية، بل لعل دقتها تزيد من الحرص». انظر: Michel Foucault, Sإ‌curitإ‌, territoire, population: Cours au Collة‌ge de France, 1977-1978 , إ‌d. إ‌tablie par Michel Senellart; sous la dir. de Fran5ois Ewald et Alessandro Fontana (Paris: Gallimard; Seuil, 2004), p. 47.

-[620] يتحدث فوكو عن «اللاشرعية الشعبية». انظر: Michel Foucault , Surveiller et punir: Naissance de la prison (Paris: Gallimard, 1994).

ويبيّن غوفمان الحدود التي يفرضها نظام التفاعل للـ «مؤسسات الكاملة». انظر: Erving Goffman, Asiles: Etudes sur la condition sociale des malades mentaux et sentation, index etְpr ;ְautre reclus , traduction de Liliane et Claude Lain .notes de Robert Castel (Paris: Editions de Minuit, 1968), p. 98

انظر أيضاً نقد دي كارتيو، في: Michel de Certeau, L’Invention du quotidien, .(tome 1: Arts de faire (Paris: Gallimard, 1990

-[621] يبيّن بيكر السلسلة التي تؤدي إلى المعيار انطلاقاً من القانون مثلاً، (حتى وإن سمّى الاثنين «قاعدة»): «ليس لأن المعيار موجود حتى يكون أوتوماتيكياً مفعّلاً». ولتطبيق المعايير، لا بد من أن يتكفل أحد بتسليط العقاب على المخالف، وأحد للكشف عنه. انظر: Becker, Out-.siders: Etudes de sociologie de la deviance , p. 145

-[622] لم أكن شاهدة عيان لتلك الحادثة (أخبرتني بذلك إحدى الصديقات في البداية)، ولم تظهر الأشرطة المعروضة على الإنترنت حولها كل ما حدث. يمكننا مشاهدة أشرطة عديدة للمشهد، وهي ذات قيمة فنية متفاوتة (لأن تسجيلها تم بأجهزة التلفونات المحمولة) على موقع اليوتيوب. أحد تلك الأشرطة يعطي فكرة واضحة عما حدث، وهو موجود على موقع: (consultְ 29 .(janvier 2009

ومع الأسف، فقد تمّ سحبه بعد ذلك من الموقع، ولم تبقَ إلا أشرطة نلاحظ فيها بشكل خاص جلبة وصياح الجماهير في المركز. كثير من تلك الأفلام موجودة على الموقع الإلكتروني الآتي: .(le 16 avril 2009 ְconsult)

-[623] R ,.Cynthia Ghorra-Gobin, dir ְinventer le sens de la ville: Les Espaces publics ب l’heure globale (Paris; Montr ְal (Quְbec); Budapest [etc.]: L’Harmattan, 2001), et Michael Sorkin, ed., Variations on a Theme Park: The New American City and the End of Public Space (New York: .(Noonday Press, 1992

-[624] التظاهر نادر جداً في التاريخ المعاصر للملكة العربية السعودية: أهم تلك المظاهرات كانت التحرّكات العمّالية في شركة أرامكو في الخمسينيات من القرن الماضي، احتجاجاً على الخصوصية والتفاوت بين العَمَالَة الأجنبية (وبالذات الأمريكيين) والسعوديين. ويمكن أن تمثل تظاهرة «قيادة السيارات» (انظر الفصل الأول) فعلاً احتجاجياً داخل فضاء عمومي.

-[625] في حالة الاحتفالات التي تنظّمها بلدية الرياض بمناسبة عيد الفطر منذ سنة 2005، يكون حضور الشرطة (الدينية منها والـ «مدنية») بشكل مكثف، ويكون الاختلاط محدوداً جداً، كما عاينتُ بنفسي عندما حضرتها سنة 2006: حُشِر النساء في فضاء محرّم على الرجال، وبالتالي لم يتمكنّ من متابعة ما تقدّمه الفرقة الموسيقية «التقليدية» إلا من خلال شاشة عملاقة، كانت يومها معطّلة. أما الرجال فكان بإمكانهم متابعة الحفل، وكانت الشرطة الدينية توجّه التوبيخ تلو التوبيخ «للشباب» الذين يسارعون إلى الرقص. أما اليوم المفتوح في الفرع النسائي، فلم يُعقَد منذ سنة 2001 إلا مرة واحدة سنة 2006، ثم أُلغي في العام التالي، ليلة الاحتفالات. تقول الإشاعة إن طالبة صورتها صاحبتها، ما تسبب في ذلك الرفض. وفي «يوم التراث»، في الفرع الجامعي في شهر أيار/مايو 2007، تم تنظيم بعض النشاطات في حيّز محدد بمجموعة من السجاد، مفتوحة لموظفي الجامعة، ولكنها ممنوعة على الطلبة الذين يكتفون بالمشاهدة.

-[626] أستعيد هنا مفاهيم غوفمان المطبقة على التحرك الجماعي لتحليل التجمعات الموجّهة، في: Daniel Cefa], Pourquoi se mobilise-t-on?: Les Th ories de l’action collective , recherches, s rie biblioth que du MAUSS (Paris: La D couverte; MAUSS, 2007), p. 657.

وحول الفوارق بين التجمع من دون هدف مشترك والتجمع الموجّه، انظر أيضاً: Joseph, L’Athl te moral et l’enqu teur modeste , p. 178 et 450.

-[627] حريق في مدرسة للبنات. ولم يسمح أعضاء «الهيئة» للتلميذات بالخروج، وبالتالي فقد قضين حرقاً داخل المدرسة، انظر: Alain Gresh, {Paroles lib r es en Arabie Saoudite,} Mani re de voir , no. 68 (avril-mai 2003).

-[628] ضرب رجل ضرباً مبرحاً لحد الموت بينما كان موقوفاً في مركز هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، انظر: {Al-Lahem Files Second Appeal in Huraisi Murder Case,} Arab News , 12/6/2008, 6&y=2008> (consult!le 15 juin 2008).

-[629] Arab News , 15/2/2009, ولتأويل تلك التغيرات انظر على سبيل المثال: «ما الجديد في التغيير الوزاري الجديد؟،» (consult!le 16 avril 2009)

-[630] Asef Bayat: {Islamism and the Politics of Fun,} Public Culture , vol. 19 no. 3, (2007), and Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007).

-[631] Scott, Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.

-[632] Mounia Bennani-Chra]bi et Olivier Fillieule, {Exit, Voice, Loyalty et bien d'autres choses encore...} papier pr!sent! ب: R!sistances et prot!t!estations dans les soci!s musulmanes , sous la dir. de Mounia Bennani-Chra]bi [et] Olivier Fillieule, collection acad!mique (Paris: Presses de Sciences Po, 2002), p. 45.

-[633] حول غياب تعبئة الأشخاص المحرومين من تلك الوسائل، انظر: Lilian Mathieu, {Les Mobilisations improbables: Pour une approche contextuelle et comprehensive,} et St!phane Cadiou et St!phanie Dechezelles, {La Probl!matique de l'!mergence pour l'!tude des mobilisations collectives: Pistes et rep!res,} papiers pr!sent! ب: Passer ب l'action: Les Mobilisations !mergentes (congr!s), sous la direction de St!phane Cadiou, St!phanie Dechezelles et Antoine Roger, logiques politiques (Paris; Budapest; Kinshasa [etc.]: L'Harmattan, 2006).

-[634] تصف آرلين ماكليوود اللباس كطريقة في التواصل النسائي «متاحة، وفورية، بل ومثالية». انظر: Arlene Elowe Macleod, Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling and Change in Cairo (New York: Columbia .University Press, 1991), pp. 130-131

-[635] .Neveu, Sociologie des mouvements sociaux , p. 32

-[636] Saba Mahmood, Politics of Piety: The Islamic Revival and the .(Feminist Subject (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005

-[637] Macleod, Accommodating Protest: Working Women, the New .Veiling and Change in Cairo , p. 131

-[638] في الرياض، يقال عن المرأة غير محجبة عندما تضع حجاباً على رأسها، ويسمَّى طرحة، مع ترك بعض خصلات من شعرها ظاهرة.

-[639] وذلك عكس ما تقرره فتاوى هيئة كبار العلماء، من أن كل أشكال القماش الذي يستر وجه المرأة مظهِراً العينين هو حرام.

-[640] يشير ذلك إلى الكيفية التي تستعمل بها بعض المستجوبات تلك التعبيرات البلاغية نفسها في مواجهة عائلاتهنّ، انظر حالة هند في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

-[641] في غيرها من البلدان العربية، تمت دراسة ذلك التفاوت بين نخب نسوية ليبرالية وفئات أخرى مختلفة من النساء. انظر مثلاً: Lila Abu Lughod, {On and off Camera in Egyptian Soap Operas: Women, Television, and the Public Sphere,} in: Fereshteh Nouraie-Simone, ed., On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era (New York: Feminist Press at the City University of New es palestini-‌إfugiإphanie Latte Abdallah, Femmes rإYork, 2005), and St face Alain Gresh (Paris: Presses universitaires de France,إennes , pr .(2006

-[642] والأمر مشابه لما وصفناه في الفصل الرابع.

-[643] أستلهم هنا جزءاً من التعريف الواسع للتسييس، والمكمّل لأعمال لوك بولتنسكي (Luc Boltanski) ونينا إلياسوف (Nina Eliasoph) ، والتي طورها: Camille Hamidi, {گاإ-Engagements pour une approche interactionniste de la politisation: Engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration,} Revue fran5aise de science politique , vol. 56, no. 1 (fإvrier 2006).

-[644] Nina Eliasoph, {Publics fragiles: Une ethnographie de la citoyenneté dans la vie associative,} dans: Dominique Pasquier et Daniel Cefa], إdirs., Les Sens du public: Publics politiques, publics mإdiatiques (Paris: Presses Universitaires de France, 2003), p. 231.

-[645] تحيل المستجوبة إلى استعانة الهيئة بأشخاص لم يغادروا السجون إلا من مدة قليلة، باعتبار أن التوبة وحفظ القرآن والالتزام الديني يمكن أن يختصر مدّة المحكومية، التي يمكن إثرها الحصول على عمل في هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكن من الصعب التثبت من هذه المعطيات، على الرغم من أن كثيرين من السعوديين تداولوها في حواراتهم.

-[646] انعقدت الندوة بين 19 - 21 آذار/مارس 2007. البرنامج متوفّر على الموقع الآتي: (consultإ 17 septembre 2008).

ومحاضرة الشيخين وأسئلة الطالبات نجدها مضمّنة في مقال نشر على موقع إسلامي نسائي «لها أون لاين» (consultإ 17 septembre 2008).

-[647] وهو مبدأ يقوم بتحريم كل ما من شأنه أن يؤدّي إلى أفعال رذيلة أو محرمة دينياً.

-[648] تصريحات سلمان العودة نشرتها جريدة الحياة ، 2007/3/20، www.daralhayat.com/arab_news/gulf_news/03-2007/Article-20070320-711b8898-c0a8-10ed-00a9-66069316a783/story.html> (consultإ 17 septembre 2008).

-[649] يختلط اللقب الديني باللقب الجامعي.

-[650] انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

-[651] على سبيل المثال، بيّنت ليلى أبو اللغد كيف تعبّر البدويات المصريات عن مشاعرهن متحدّيات قيم الشرف والحشمة، عبر التغني بالشعر الكلاسيكي في حضور نساء أخريات من بين المقربات جداً. فهذه الممارسة المخصوصة باجتماعات حميمية جداً لا تشكك في انتمائهن إلى القيم السائدة التي يخضعن لها ويتبنينها. انظر: Lila Abu Lughod, {Modest Women, Subversive Poems: The Politics of Love in an Egyptian Bedouin Society,} Bulletin British Society for Middle East Studies , vol. 13, no. 2 .((1987

ments d’anthropologie urbaine ,إUlf Hannerz, Explorer la ville: El [652]- sentation par Isaac Joseph, Le Sens commun (Paris: Edi-إtraduction et pr .tions de Minuit, 1983), p. 291

ne de la vie quotidienne, tome 1:ةErving Goffman, La Mise en sc [653]- sentation de soi , trad. de l’anglais par Alain Accordo (Paris: Edi-إLa Pr .(tions de Minuit, 1973

-[654] أعود هنا إلى البحوث التي تناولت الكرنفالات والانتهاكات التي تحولت إلى طقوس في النظام القائم وإمكانياتها الهدّامة. انظر: Victor Turner, The Anthropology of Performance , preface by Richard Schechner (New York: PAJ Publications, 1986), p. 102 sqq; Peter Stallybrass and Allon White, The Politics and Poetics of Transgression (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986); Eric Darras [et al.], La Politique ailleurs (Paris: Presses universitaires de France; Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie (CURAPP), 1998), et Lionel Arnaud et Christine Guionnet, tes sur les processus de politisa-ءres du politique: Enquةdirs., Les Fronti

politisation , res publica (Rennes: Presses universitaires deۭtion et de d .(Rennes, 2005

-[655] كثيرات منهن تزوجن في أثناء قيامي بدراستي.

-[656] الترويج للممارسات الانتهاكية وتحوّلها التدريجي إلى نمط تناولته بالتحليل خاصة الدراسات التي اهتمت بالثقافات الفرعية، انظر: Subcultures Reader , edited with introductions by Ken Gelder and Sarah Thornton (London; New York: .(Routledge, 1997

-[657] يسمح ذلك بمناقشة المقترح المحفّز الذي قدّمه جان ـ نويل فيرييه عندما وصف ارتداء القاهريات مثل تلك الملابس قليلة الستر يعتبر أمراً عادياً: «إنّ المجال العام كما الفضاء العمومي هما فعلاً مكانان تكتسب فيهما الأشياء التي تُقال، والأشياء التي تُشاهَدُ، والأشياء المقدَّمَةُ، وضعية العادي، بمجرد نشرها، وبالخصوص بمجرد إعادة إنتاجها. هذا الوضع الطبيعي هو وضع إجرائي: فهو لا يرتبط دفعة واحدة بالوضعية الأخلاقية للمألوف. [...] إن مضاعفة الصور تؤسس للوضعية الطبيعية من دون اللجوء إلى المعيار». انظر: Le ,ۭl FerriحJean-No islamisation (Paris: Centre na-ۭgypte: Public et rگ en ۭgime de la civilitۭR .tional de la recherche scientifique (CNRS), 2004), p. 168

-[658] تحلل بولا فاس ذلك التضارب بخصوص الشبيبة الجامعية الأمريكية في العشرينيات حيث كانت الممارسات منتهكة (للقيم التطهرية) ومحافظة (في المجموعات المماثلة) في الوقت نفسه. انظر: Paula S. Fass, The Damned and the Beautiful: American Youth .(in the 1920's (New York: Oxford University Press, 1977

-[659] تمثّل «الناشطات المتدينات» أقلية من بين الشابّات المدينيات (انظر الفصل الأول من هذا الكتاب)، بل ليس من المؤكد أن كل من انتمى إلى هؤلاء كانت مقتنعة بمزايا الشرطة الدينية.

(*) مَثَل سعودي.

(**) جملة مأخوذة من السنة النبوية، وقد وردت في فتاوى رسمية. انظر فتوى ابن جبرين في شأن امرأة تبالغ في الاعتناء بمظهرها، وهو لا يرى بأساً في ذلك . انظر: خالد الجريسي، فتاوى

المرأة (الرياض: مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، 2002)، ص 120. وقد تبنّت الشابات المدينيات هذه القولة لتشريع ارتداء ملابس تكشف وجوههنّ حتى في الأماكن المختلطة، وذلك بنبرة فيها شيء من التهكّم.

Lila Abu Lughod: {Introduction,} in: Lila Abu Lughod, ed., Re- [660]- making Women: Feminism and Modernity in the Middle East , Princeton Studies in Culture/Power/History (Princeton, NJ: Princeton University ricaine,} dans:اdition amا la seconde ب faceاPress, 1998), p. 13, and {Pr tats-Unis)گ) s , traduit de l'anglaisاLila Abu Lughod , Sentiments voil .(cheurs de penser en rond, 2008؛par Didier Gille (Paris: Les Emp

.Arlette Farge, Des lieux pour l'histoire (Paris: Seuil, 1997), p. 128 [661]-

-[662] حول هذا الجدل، انظر: Victoria de Grazia and Ellen Furlough, eds., Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective , introductions by Victoria de Grazia (Berkeley: University of California Press, .(1996

-[663] من أجل تحليل للنظرات ولإعادة تعريف معايير السلوك في المجال العام، انظر: Jean-Claude Kaufmann, Corps de femmes, regards d'hommes: Sociologie des .(seins nus (Paris: Pocket, 2001

-[664] يشير هذا خاصة إلى فكرة أنّ «قدرات» الشخص المديني تتمثل في إدارة تنوّع الاستعدادات وفي الطابع الضمني للنظام المراقَب»، انظر: Isaac Joseph, La Ville sans .d. de l'Aube, 1998), pp. 16 et 33ة :s (La Tour-d'Aiguesاqualit

Candace West et Sarah Fenstermaker, {{Faire} la difference,} Ter- [665]- . rains et travaux , no. 10 (2006), p. 124

-[666] تمّ وصف هذه المجموعة من الطالبات في الفصل السادس من هذا الكتاب.

crits 1854- 1988 , 4 tomes (Paris: Galli-إ Michel Foucault, Dits et [667]-
.mard, 1984), tome 4: 1980-1988 , p. 698

rielle:إJean-Pierre Warnier, Construire la culture mat :انظر خاصة [668]-
L’Homme qui pensait avec ses doigts , sciences sociales et societies (Par-
is: Presses universitaires de France, 1999), p. 89, et Jean-Fran5ois Bayart,
Le Gouvernement du monde: Une Critique politique de la globalization
.((Paris: Fayard, 1996

-[669] بالنسبة إلى الحالة الصينية، كتبت ليزا روفايل عبارة: {Consumption is about
.{embodiment, embodying a new self

Lisa Rofel, Desiring China: Experiments in Neoliberalism, Sexual- :انظر
.ity, and Public Culture (Durham: Duke University Press, 2007), p. 118

-[670] أثناء الزفاف، يتم تصوير الزوجة وشقيقاتها ـ أحياناً قبل الحفل، وأحياناً خلاله ـ من
طرف مصوّرة محترفة.

-[671] من أجل تحليل سوسيولوجي لصور النساء ولتنزيل الحداثة في سياق آخر، انظر:
Hudita Nura Mustafa, {Portraits of Modernity: Fashioning Selves in
cembreإDakarois Popular Photography,} Politique africaine, no. 100 (d
.(2005-janvier 2006

Actes de la {,إminitإErving Goffman, {La Ritualisation de la f [672]-
.(Recherche en Sciences Sociales, vol. 14, no. 1 (1977

minisme et la subversionإJudith Butler, Trouble dans le genre: Le F [673]-
tats-Unis) parگ) ric Fassin; traduit de l’anglaisگ face deإpr , إde l’identit
couverte-poche. Sciences humaines et socials (Par-إCynthia Kraus, La D
.couverte, 2006), p. 261إis: La D

-[674] إنّ تغيير ملامح الوجه هو أمر محرّم من حيث التفسير المتبنّى للإسلام في السعودية. وتبقى عمليات التجميل أمراً هامشياً، ولكنها بصدد النموّ المتزايد. تمّ فتح أول عيادة خاصة (أوباجي) سنة 1996، وهي على نمط أمريكي، وعمليات الإعلان تضع في الواجهة صور عارضات أزياء لبنانيات. وبحسب المعطيات التي أمدّني بها مدير هذه العيادات في الرياض سنة 2008، فإنّ العمليات الثلاثة الأكثر طلباً هي: شفط الدهون (Liposucion) ، وتكبير النهدين أو تصغيرهما، وتغيير شكل الأنف. وقد تمّ فتح ثلاث عيادات مختصة في الجراحة التجميلية، كما تعرض عدة عيادات ومستشفيات إمكانية القيام بهذه العمليات أيضاً.

-[675] بالنسبة إلى الوضع المصري، تذكر منى أباظة أيضاً الوَلَه في طلب النحافة. انظر: Mona Abaza, The Changing Consumer Cultures of Modern Egypt: .Cairo’s Urban Reshaping (Leiden: Brill, 2006), p. 184

أمّا في ما يخص المملكة العربية السعودية، فإنّ السمنة (وهي متفشية أكثر بين النساء)، قد اعتُبرت مشكلة من طرف المؤسسات الرسمية. في سنة 2006، قامت مؤسسة النهضة (التي تم التعريف بها في الفصل الأوّل) بتوزيع منشورات في مقرّاتها لتشجيع النساء على ممارسة المشي بقصد إنقاص الوزن. ومع ذلك، فإنّ النحافة الزائدة تُعتبر علامة على سوء الحالة الصحية.

Susan Douglas, {Narcissism as Liberation,} in: Jennifer Scanlon, [676]- ed., The Gender and Consumer Culture Reader (New York: New York .(University Press, 2000

-[677] «العصرية» هي إحدى المعاني المحتملة لهذه الكلمة وقد اختارتها منظمات المعرض.

-[678] إنّ هذه المجاملة المصاغة باللهجة الدارجة تُوجّه إلى المرأة التي تلبس بطريقة حسنة وتبعاً للموضة، بحيث يكون لها «ستايل»/أسلوب خاص.

-[679] ملصقة معروضة في إدارة الأنشطة الطلابية في شهر كانون الأول/ديسمبر 2008.

volution conser-إL’Autre r :إPatrick Haenni, L’Islam de march [680]- vatrice (Paris: Seuil, 2005); Bar i 5 ˇK i l i 5bay and Mutlu Binark, {Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle: Fashion for Veiling

in Contemporary Turkey,} European Journal of Communication, vol. 17, no. 4 (2002), and Yael Navaro-Yashin, {The Market for Identities: Secularism, Islamism, Commodities,} in: Deniz Kandiyoti and Ay 5 Saktanber, eds., Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2002).

-[681] تفترض الداعية أنّ 95 بالمئة من «الفتيات» يقمن بنشاطات تافهة، بينما 5 بالمئة فقط منهنّ يقمن بنشاطات ذات غايات واضحة (وهذه الفئة هي من «الملتزمات دينياً» اللاتي يتمّ تقديمهن باعتبارهن أقلّية). وعلينا أن نشير هنا إلى أنّ النسب المطروحة تدخل في باب الخطابة. انظر: أسماء الرويشد، هل تريدين إجازة مختلفة ؟ (الرياض: مركز آسية، 2008).

-[682] مفردة مقتطفة من مقالة بعنوان: «زينتك... مع لمسات ذهبيّة لعيد متألّق،» حياة ، العدد 109 (كانون الأول/ديسمبر 2008)، ص 38.

-[683] المصدر نفسه، ص 39.

-[684] يوجد الإعلان للاشتراك في هذه القائمات التي هي بمقابل مادي عبر الرسائل القصيرة (sms) على مجلة حياة ، العدد 105 (كانون الثاني/يناير 2009)، ص 48 - 49.

-[685] مجلة المتميزة ، العدد 39 (2006)، ص 33.

-[686] مجلة الأسرة ، السنة 14، العدد 156 (2006)، ص 70.

-[687] ذكرت لي المستجوبات أنّ هذه الممارسات ممنوعة لأنها تُبدّل شكل الوجه، وهو ما يتعارض مع الأحاديث النبوية.

-[688] في ما يخص التفكير في أنماط التذويت الخاصة بالنساء الملتزمات في حركة المساجد بالقاهرة وبالطريقة التي يتقيدن فيها بالتأويل الأكثر تشدداً في فهم الأحكام الإسلامية. انظر: Saba Mahmood, Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

-[689] يعرف مثل هذا الخطاب انتشاراً كبيراً، انظر على سبيل المثال شريط: «عندما تكون المرأة بين يدي الله» الذي سبق ذكره في الفصل السابع من هذا الكتاب.

-[690] مقابلة في الرياض، آذار/مارس 2007.

Pierre Bourdieu, Le Distinction: Critique sociale du jugement , le [691]-
.Sens commun; 58 (Paris: Minuit, 1979), pp. 225-228

-[692] على عكس ذلك، يُبين أنّ ممارسات تقديم الذات الخاصة بالمهيمنين وبالمهيمن عليهم تختلف حتى داخل الفضاء الخاص، من على سبيل المثال من خلال «طرائق» البرجوازيين. انظر: المصدر نفسه، ص 215 - 230.

-[693] «لو أردنا أن «نقدّم» أنفسنا اجتماعياً باعتبارنا منتمين إلى وسط «صالح»، فإنّه من الضروري احترام نوع معين من الاستهلاك ومن الترفيه ومن نظام الجسد. إنّ الحصول على مدخول مرتفع يُمثّل الشرط الضروري، ولكن من الحتمي أن يكون الإنفاق بطريقة استعراضية، وأن نشتري أشياء محددة. إنّ امتلاك سيارة ضخمة [...] والاشتراك في نادي صحي أو في نادي للغولف وشراء شقة في إحدى المباني التي تزدهر في المدن، هو نمط الاستهلاك السائد». انظر:
Jean-Louis Rocca, La Condition chinoise: Capitalisme, mise au travail et formes, recherches internationals (Paris:إsistances dans la Chine des rإr
.Karthala, 2006), pp. 36-37

وللنظر في سجال أكثر تركيزاً على البعد النظري للعلاقة بين التباهي والهرميات الاجتماعية، انظر: rielle: L'Homme qui pensait avecإWarnier, Construire la culture mat
.ses doigts , pp. 117-118

-[694] في إطار تحليله للهيمنة الذكورية، يُلِحّ بورديو على «العمل التجميلي» للنساء المدعوّات إلى «معاملة أنفسهن باعتبارهن موضوعات جمالية» وذلك بالأخص في «البرجوازية الصغرى»، انظر: Pierre Bourdieu: Ibid., pp. 440-441 et 443, et {La Domination masculine,} Actes de la recherche en sciences sociales , vol. 84, no.
.(1 (1990

Terry Lovell, {Thinking Feminism with and against Bourdieu,} [695]-
.Feminist Theory , vol. 1, no. 1 (2000), pp. 11-32

-[696] وهكذا، استخدمت النساء السعوديات، في الثمانينيات، القليل من مستحضرات التجميل، وأصبح لديهن بعض المراكز التجميلية. انظر: Direction des industries et services, tiques en Arabie Saoudite (Paris: Centre!des parfums et cosm !Le March .(rieur, 1986!fran5ais du commerce ext

-[697] في ما يخص التأريخ لتشكّل ثقافة الاستهلاك الوطنية، انظر: {Introduction,} dans: Sheldon Garon and Patricia L. Maclachlan, eds., The Ambivalent Consumer: Questioning Consumption in East Asia and the West (Ithaca, .NY: Cornell University Press, 2006), pp. 1-15

Arjun Appadurai, ed., The Social Life of Things: Commodities [698]- in Cultural Perspective (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cam- .(bridge University Press, 1988

-[699] سلوى الخطيب، مقدمة في علم الأنثروبولوجيا (القاهرة؛ الرياض: الطباعة المصرية لخدمات الطباعة، 2008)، ص 278.

-[700] توجد في الرياض عدة قاعات منشَأة لإقامة حفلات الزفاف. وتتحدد قيمتها «الاعتبارية» خاصةً بثمن الاستئجار المعلوم من الجميع.

-[701] في ما يخصّ البعد الرمزي لأنواع تقديم الذات من طرف الفتيات السعوديات، والطريقة التي أظهرن بها ـ في سياقات تاريخية وجغرافية مختلفة ـ «حداثة» وطنية. انظر: Modern Girl Around the World Research Group, The Modern Girl around the World: Consumption, Modernity, and Globalization (Durham: Duke .(University Press, 2008

-[702] ما إن تتمّ كتابة عقد الزواج (المِلكة) حتى تكون أمام العروس بضعة أشهر ومبلغ من المال أعطاه إياها زوج المستقبل، وهو مهر تُنشئ به «جهازاً» قبل حفل الزفاف. وهذا المهر

لا يكون في الأوساط المتواضعة أقل من 30.000 ريال (6000 يورو). وبالنسبة إلى الطبقات الوسطى، فإنه يتراوح بين 50.000 و100.000 ريال (10.000 أو 20.000 يورو). ولا يوجد سقف أعلى للمهور.

-[703] كانت هذه الممارسة شائعة وما زالت مستمرة في شكل هامشي على الأغلب.

-[704] ثلث النساء اليابانيات يمتلكن حقيبة يد من نوع {Vuitton} ، و20 بالمئة منهنّ يمتلكن حقائب يد من نوع {Gucci} وذلك بحسب إحصائيات مذكورة، عند: Bayart, Le Gouvernement du monde: Une Critique politique de la globalization , p. 325.

وفي العربية السعودية، ستصل الإحصائيات إلى نسب أقلّ من دون شكّ إلا إن نحن احتسبنا العلامات المقلّدة.

-[705] خلال لقائنا الأوّل في شهر أيار/مايو من سنة 2007 كانت طالبة.

-[706] من أجل إعادة بناء لهذا المخطط، انظر: Victoria de Grazia, {Introduction,} in: De Grazia and Furlough, eds., Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective , pp. 1-10.

-[707] يقلن إنّ النساء في «الغرب» ينبغي لهن عدم العمل بطريقة محترفة، بل هنّ معرضات فضلاً عن ذلك إلى «الاستيلاء» على رواتبهنّ. انظر: نورة العدوان، «الحركة النسوية الغربية، «فيمينيزم» وآثارها في ظل الانفتاح العالمي،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي التاسع للرابطة العالميّة للشباب الإسلامي لعام 2002.

-[708] يتم اتهام الجينز ـ أكثر من البنطلون الذي صدرت فيه فتوى سبق ذكرها ـ من طرف الخطاب الديني المهيمن بأنه «يُظهر المفاتن الأنثوية للجسد» (وهو أمر ممنوع حتى في ما بين النساء)، وكذلك كونه لباساً غربياً، وبأنه «لباس ذكوري». والحالة الوحيدة التي يُسمح فيها بلباس الجينز ـ بحسب فتوى الشيخ ابن جبرين ـ هي عندما تنفرد المرأة بزوجها («حكم في لباس الجينز»). انظر: الجريسي، فتاوى المرأة ، ص 108 ـ 109.

-[709] هذه الطريقة في مناداة المنتفعات من خدمات الجمعية باسم الابن المعاق الذي يدرس في الجمعية لا يتطابق مع الكنية العادية التي يُستعمل فيها اسم الابن البكر، أو باسم البنت البكر في حالة غياب الابن.

-[710] في ما يخص «الأسواق الشعبية»، انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

-[711] يمكن طريقة نطق بعض الكلمات أن تتغير تبعاً للقبائل والقرى ومكان مسقط الرأس. ولكن يبقى من الصعب الحديث عن لهجة بدويّة.

-[712] إنّ القيام بزيارة منزل من لا نعرف من الناس هو أمر لا يمكن القيام به حتى إن كان ذلك في إطار العمل. ولذلك فإنّ على العاملات اللاتي يقمن بذلك أن يتفاوضن مع عائلاتهنّ وهو ما قد يتسبب لهنّ بمشاكل أو قد يتسبب في إبعاد بعض الراغبين في التقدم للزواج منهنّ.

-[713] كانت قد ذكرت المستجوبات بعض المشاريع المشابهة.

-[714] تستعمل المستجوبات في كثير من الأحيان الضمير «هنّ» للحديث عن جمع المؤنث، ما يعني تبسيطاً دارجاً في استعمال اللغة العربية: وقد حافظت على هذه الـ «هُنّ» التي توافق أيضاً غير المعرَّف، ونستعمله عندما نجهل إلى من يحيل بالضبط. المستجوبة هنا تتحدث عن المديرات والعاملات في الجمعية، وكلهنّ من النساء، ولكن من دون تحديد.

-[715] أثيرت قضية أعياد الميلاد مؤخراً، بعد بيان الداعية سلمان العودة الذي تضمن أن الاحتفال بأعياد الميلاد غير مناقض للشريعة الإسلامية، الأمر الذي فنده مفتي عام المملكة مباشرة. Arab News , 20/8/2008, Jean-Baptiste Le Moulec et Jean-Claude Daupeyroux, dirs., Ouvrir un point de vente en Arabie Saoudite: Riyad, Djedda, Al Khobar-Dammam: restaurant, caf إ, pr بt-ءboulangerie, porter-.((Paris: Ed. UBIFRANCE, 2008

وقد تمت الإشارة إلى وفرة السلع المقلّدة منذ الثمانينيات. انظر: Direction des industries et services, Le March إ des parfums et cosm إtiques en Arabie Saoudite .

-[717] يظهر هذان المؤلفان أنّ «التابعين» يمكنهم إعادة إنتاج العوالم التي تتجاوز الحدود الوطنية حتى عندما يكونون مقصيين من «العالمية» باعتبارها مشروعاً للنخب. انظر: Diane Singerman and Paul Amar, {Contesting Myths, Critiquing Cosmopolit-anism, and Creating the New Cairo School of Urban Studies,} in: Diane Singerman and Paul Amar, eds., Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture and Urban Space in the New Globalized Middle East (Cairo: American .University of Cairo Press, 2006), p. 30

انظر أيضاً: Bayart, Le Gouvernement du monde: Une Critique politique de .la globalization , p. 283

حيث يقول بايارت: «إنّ «الذين يتدحرجون من سافل إلى أسفل» - إن أردنا استعمال العبارة العاجية - هم قادرون على التماهي مع نماذج الحياة التي تقدّمها لهم الطوابق العليا من العولمة».

-[718] إنّ عمليات التكتيك هي «فنون الفعل» التي من خلالها يقوم المستعملون أو المستهلكون بإعادة امتلاك نظام مهيمن من دون القدرة على التميز الواضح عنه (على عكس الاستراتيجيات). انظر: Michel de Certeau, L'Invention du quotidien, tome 1: Arts de faire .((Paris: Gallimard, 1990

-[719] إنني هنا أقوم بترجمة عبارة {shopping as a skill} المستعملة لتحليل استقبال الأشياء المعدة للاستهلاك والمهارات المستعملة من طرف المستهلكين. انظر: ,Daniel Miller Capitalism: An Ethnographic Approach , Explorations in Anthropology .(Oxford; Washington, DC: Berg, 1997), p. 266

-[720] في ما يخص النقد الموجّه إلى التأويلات الموضوعة بمفردات أنماط التملّك الموضعية في المعنى الذي تميل فيه إلى تمرير مظاهر التفاوت في صمت، انظر: ,James Ferguson Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order (Durham: Duke .(University Press, 2006

-[721] يوم 18 كانون الأول/ديسمبر 2006 في الفرع الجامعي عليشة. وقد كنت شاهدة على ذلك.

-[722] ضربت المحاضرة مثلاً الموسيقى التي تُسمع في أثناء دخول العروس إلى القاعة. ويتعلّق الأمر في الغالب بالأداء بالآلات (La Version instrumentale) للموسيقى التصويرية لفيلم «تايتنيك».

-[723] نجمتان لبنانيتان انتشرت أغانيهما المصورة على سلسلة قناة روتانا التلفزيونية الخاصة بالكليبات العربية.

-[724] يمكن أن يكون الفرع الجامعي فعلاً هو المكان الذي تجد فيه الفتاة زوجة لأخيها.

-[725] يتعلق الأمر هنا بخالة آسية وقد قابلتها في أثناء اللقاء مع هذه الأخيرة في شهر آذار/مارس 2007.

-[726] تم تحليل هذه الانتقادات المزدوجة للسطحية ضمن سياق آخر. انظر: Chua Beng-Huat, ed., Consumption in Asia: Lifestyles and Identities , New Rich in Asia Series (London; New York: Routledge, 2000).

-[727] على خلاف ذلك، تعتبر كثيرات من المستجوبات أنّ الاهتمام بالمظهر هو خاصية سعودية وهو ما تمت الإشارة إليه سابقاً.

-[728] مقابلة أجريت في الرياض، نيسان/أبريل 2007 وتحديداً في مركز Fantail الذي كانت تستأجر محلاً فيه.

-[729] تستعمل في اللهجة السعودية مفردة «طفشان» التي تعني الاشمئزاز والتعب والإجهاد والوهن العصبي.

-[730] مستندة إلى المقاربة العلائقية للسلطة التي طوّرها ميشال فوكو، دعت ليلى أبو لغد إلى اعتبار أشكال المقاومة مثل «عمليات تشخيص» للأشكال التي يمكن أن تتخذها السلطة وليس باعتبارها علامات حماسية لقدرة المقاومة في العقل البشري». انظر: Lila Abu Lug-

ricaine,} dans: Abu Lughod , Sen-‏إla seconde edition am ب face‏إhod, {Pr
.s , p. 380‏إtiments voil

انظر أيضاً: Lila Abu Lughod, {The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women,} American Ethno-
.(logist, vol. 17 (1990

-[731] بالنسبة إلى الفعل الأخير، فمعنى «يفسد» (brouiller) غير معبر (هو المعنى الأضعف)، ومن الممكن أن يترجم أيضاً بـ «شوّه»، «جعلك ذميمة»، «انحرف»، «عوج».

-[732] من الصعب ترجمة هذا المصطلح. فمصطلحا «الترجيل» و«الاسترجال» استخدما باللغة الفرنسية في الأعمال التاريخية التي تدور حول القرن التاسع عشر، ففي القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، كان «الاسترجال» يعني «عملية فردية أو جماعية تشكّل- تنزع طبيعة- الجنس الأنثوي عبر الانخراط في أعمال (عناصر) تعتبر ذكورية مثل: التدريب الرياضي، ممارسة بعض المهن، لبس البنطال، استخدام لهجة عامية (سوقية)، المشاركة السياسية... إلخ، وكان هذا المعنى محقّراً دائماً».

أما في ما يتعلق بـمصطلح «الترجيل» فهو عملية فردية أو جماعية وهي تقرب الجنس الأنثوي إلى الجنس الذكري، وعلى الأغلب فهي مرادفة للاسترجال، في غياب التفريق بين الذكر(جسدياً، وحقيقاً) والاسترجال (النفسي، الوهمي). انظر: Christine Bard, Les Gar5onnes: es folles (Paris: Flammarion, 1998), pp.‏إModes et fantasmes des ann
.144-146

إنّ الممارسات التي تم وصفها هنا ليست متطابقة، ولكنها قد تظهر بعض التشابهات. إنّ هذا التوازي ذا القيمة الكشفية، والأسئلة التي طرحتها في مواضع أخرى يسمحان لي بإضاءة المادة التي قمت بجمعها في الرياض. (والأمر لا يتعلق بزعم نظرة تطورية ولا بعملية تحديث غير متساوق في مستوى الحقبة بين هذين العالمين).

-[733] من أجل استعمال كهذا، انظر على سبيل المثال، حصة العصيمي، «قلة الخبرة والممارسة دفعاك للإجحاف بحق المرأة!،» الرياض ، 2008/10/30، (consult| 30 oc- tobre 2008).

انظر كذلك المقطع المقتطف من استجواب عائشة الذي ورد في خاتمة الفصل الرابع من هذا الكتاب، حيث ذكرت أنّ أهل حائل ـ مدينتها الأصلية ـ يعتبرنها «رجلاً» لأنها تنتقل وحيدة وتتمتع بدخل مستقل.

-[734] يمكن لكلمة «بويه» أن تحيل إلى كلمة {tomboy} أي gar5on manqu| أو قد تحيل إلى كلمة {boi} التي تعني شخصاً من المتحوّلين جنسياً «من الأنوثة إلى الذكورة». حول هذه التدقيقات، انظر: Judith Halberstam, Female Masculinity (Durham: Duke University Press, 1998).

ولا يبدو تأثير هذه الكلمات مستحيلاً بحكم أنّ بعض السعوديات يمكنهن الاطلاع على شبكة الإنترنت على هذا العالم البعيد عنهنّ.

-[735] ونتكلم أيضاً عن «البويات» (bدyژt) في الإمارات العربية المتحدة والكويت في المسلسل الكويتي «عديل الروح» الذي ألمحنا إليه سابقاً في الفصل السادس؛ حيث إن إحدى بطلات هذا المسلسل هي «بويه» (bدyژ) .

-[736] رجاء الصانع، بنات الرياض (لندن: دار الساقي، 2005)، ص 57. ويصف المشهد بعد ذلك الإشاعات التي تسري في الفرع بشأن أروى: يقال إنه قد شوهد سروال أبيض (وهو لباس داخلي يضعه الرجال تحت الثوب) تحت تنورتها السوداء، ويقال إنها وضعت ذراعها حول خصر إحدى الفتيات بطريقة مشبوهة. وكانت إحدى الشخصيات الأساسية في القصّة سديم تتجنب أروى كي لا تكون معها بمفردها.

-[737] يقودنا هذا الأمر إلى التفكير في أنّ هذه الظاهرة قد انتشرت، وإلى أنّ النظرة التي تتصل بالبويات قد تغيرت منذ كتابة القصة (2002 ـ 2003) مع إداراكنا أنّ الإبداع الأدبي لا يهدف إلى وصف الواقع. لكنّ هذه القصة أرادت أن تكون واقعية وقريبة إلى حد كبير مما يجري (وهو

ما أكّدته لي بعض المستجوبات اللاتي درسن في الفرع الجامعي في الفترة نفسها التي درست فيها المؤلفة). وعلينا أن نشير إلى أنه لا توجد أي دراسة حول هذه القضية.

-[738] يتعلق الأمر هنا نسبياً بشخصية «شان» (Shane) . وتشاهد بعض الفتيات السعودية المسلسل على الإنترنت.

-[739] أستند إلى حوارات مع ثلاث مجموعات تحتوي على بويات، وقد قضيت معهنّ صباحات كاملة ونحن نتحاور في الفرع الجامعي ما بين 2008 - 2009.

-[740] أسهبت إحداهن في ذكر عطلتها في لندن وهي المرة الوحيدة في حياتها التي غادرت فيها السعودية.

-[741] انظر: Butler, Trouble dans le genre: Le Fminisme et la subversion de l'identit .

-[742] أحيل هنا إلى موضة «الفتيات المسترجلات» والتي تعود من حين لآخر إلى أوروبا والولايات المتحدة، وهي التي مثّلت في بدايتها ـ خلال العشرينيات من القرن الماضي ـ نقضاً للمعايير المهيمنة للنوع والجنسانية. انظر: Bard, Les Gar5onnes: Modes et fantasmes des annes folles , et Modern Girl Around the World Research Group, The Modern Girl around the World: Consumption, Modernity, and Globalization .

-[743] انظر: Butler, Ibid.

بينما اعتبر أنصار النسوية في السبعينيات من القرن الماضي هذه الأزواج بمثابة أدوات لإعادة إنتاج الثنائية الضامنة للنظام الجنسي الطبيعي وهي بذلك فاقدة لخاصية النقض، فإنّ ما يُسمّى بـ {Queer Studies} التي تطورت في الجامعات الأمريكية منذ التسعينيات خاصة، تُظهر واقع أنّ «المحاكاة الساخرة» التي «لا أصل لها» بتلاعبها بهويّات النوع، بل بالسخرية منها فإنها تكشف طابعها الأدائي. حول هذا السجال، انظر: Halberstam, Female Masculinity , et Didier Eribon, {Le Genre dans les tudes gays et lesbiennes,} dans: Christine Bard, Christian Baudelot et Janine Mossuz-Lavau, dirs., Quand

re,ةd. de la Martiniگ :lent: Genre et pouvoir (Parisءles femmes s’en m .2004), p. 252

-[744] قامت أعمال موضوعة في انبثاق الهويات الجنسية المثلية ـ عند الذكور والإناث ـ في الدول الأخرى، ببيان التفريق ـ من جهة أولى ـ بين الممارسات الجنسية وأشكلتها المرتبطة بسياق تاريخي ووطني وغير ذلك... والتفريق ـ من جهة ثانية ـ بين الحركة العابرة للدول لمفردات «الجنسية المثلية» التي تمّ تأسيسها في الستينيات في أوروبا والولايات المتحدة. انظر على سبيل المثال: Rofel, Desiring China: Experiments in Neoliberalism, Sexuality, . and Public Culture

-[745] لا يبدو لي هذا الأمر خاصاً بالسعودية، ومع ذلك فإنّ العلاقات بين النساء لم تُدرس إلا قليلاً في المجتمعات العربية على عكس العلاقة بين الرجال التي مثّلت موضوعاً لعدد متزايد من الأعمال. انظر في ما يهمّ اليمن خاصة: Vincent Planel, {Objectiver le trouble: en context,} papier إhension ethnographique de la sensualitإPour une appr Morales et politique dans le monde arabe (MMSH, Aix-en- :ب إsentإpr .cembre 2008إProvence), 12 - 13 d

انظر في السياق المغربي: Valإrie Beaumont, {De l’homosensualitإ ب e doctor-إLa journ :ب eإsentإl’ostentation identitaire,} communication pr tudiants du CHSIM Images de Soi, Images de l’Autre dans leإ ale des .monde arabe (EHESS, Paris), 8 juin 2009

-[746] إنّ «شرطة النوع» هو مفهوم يتم استعماله خاصة في ما يخص رُهاب المثليّة، وأنا هنا أقوم بإعادة صياغة المفهوم الوارد لدى: Elsa Dorlin: {Les Putes sont des t 2003), etأhommes comme les autres,} Raisons politiques , no. 11 (ao ministe (Paris: Pressesإorie fإla th ب s: IntroductionإSexe, genre et sexualit .universitaires de France, 2008), p. 152

-[747] تقوم عدة مقالات بربط هذه «الظاهرة» بـ «الاحتياج العاطفي»، لتقترح بذلك تفسيرات طبية أو نفسانية. ومثال ذلك مقالة منشورة في فيض المحبّة ، وهي صحيفة الطالبات في كلية

التربية بجدّة، مؤرّخة بربيع عام 2006، تتطرق إلى موضوع «الجنسية المثلية واضطراب الهويّة الجنسية» (ص 33 - 34). وفي رسائل قارئات المجلة الإسلامية حياة ، طلبت إحدى القارئات ـ التي ذكرت أنها «ملتزمة دينياً» ـ النصح في شأن «الحب» و«الحنان» الذي تشعر به تجاه صديقتها. وقد اعتبر الرد هذا الميل باعتباره مرتبطاً بانحراف مخالف للدين، ثم يطلب منها البحث عن العلّة في الطفولة (مثل اعتداء جنسي أو غير ذلك...)، وباتباع علاج نفسي، انظر: «أنا وصديقتي سائرتان في طريق الشذوذ،» حياة ، العدد 100 (آب/أغسطس 2008)، ص 58. وتبدو هذه الطريقة في التعامل مع المسألة جديدة نسبياً. وانظر أيضاً البرامج التلفزيونية التي تعرضت للمسألة، وقد تمت الإشارة إليها في الفصل السادس من هذا الكتاب.

rotisation|ِ Duncan Kennedy, Sexy Dressing: Violences sexuelles et [748]- de la domination , [Avant-propos de Mikha]l Xitaras] (Paris: Flammari- .on, 2008), pp. 134-135

-[749] أما في ما يتعلق بنورة، 24 سنة، طالبة في جامعة الملك سعود قالت: «يجب عدم الحكم على الشخص من مظهره فإذا لم تتحدثي معه فلن تفهميه إلا من خلال مظهره».

-[750] إنها تبريرات يقع اعتمادها في الغالب من طرف المستجوبات من غير البويات. وانظر أيضاً مقالات الجرائد التي تم ذكرها والتي تقترح تأويلات نفسانية.

Afsaneh Najmabadi, Women with Mustaches and Men without [751]- Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity (Berkeley, .(CA: University of California Press, 2005

scolaire |ِAnnick Durand-Lavigne et Marie Duru-Bellat, {Mixit [752]- et construction du genre,} dans: Margaret Maruani, dir., Les Nouvelles .(couverte, 1997|ِParis: La D) |ِgalit|ِres de l’inةfronti

Lisa Wynn, {The Romance of Tahliyya Street: Youth Culture, [753]- Commodities and the Use of Public Space in Jiddah,} Middle East Report, no. 204 (July-September 1997), and Chua Beng-Huat, ed., Con-

sumption in Asia: Lifestyles and Identities , New Rich in Asia Series .((London; New York: Routledge, 2000

Sarah Thornton, {General Introduction,} in: Subcultures Reader , [754]- edited with introductions by Ken Gelder and Sarah Thornton (London; .New York: Routledge, 1997), pp. 1-7

Armand Mattelart et Erik Neveu, Introduction aux المصدر نفسه، و [755]- res: culture, communication; 363 (Paris: Laةcultural studies , rep .(couverte, 2008إD

وفي الأخير، فإن غياب «البنات» عن الدراسات المهتمة بالثقافات الكامنة قد وقعت مساءلته في: Angela McRobbie, {Girls and Subculture,} in: Angela McRobbie, Feminism and Youth Culture , 2Žnd ed. (New York: Rout- .(ledge, 2000

Dick Hebdige, Sous-culture: Le Sens du style , traduit de l’anglais [756]- .(ry (Paris: Zones, 2008إtats-Unis) par Marc Saint-Upگ)

قمت بتفصيل هذا البعد في مداخلة بعنوان: {Rإflإd statut au chir‘{}إtrangةre [757]- {,triceءsur le terrain: Genre(s) et processus de socialisation de l’enqu

وقد قدّمتها في الأيام الدراسية: {Quel statut pour l’observation ethnographique de إcriture en science politique?,} (CRAPUL, Universitإ‘dans l .Lausanne), 4 - 5 mai 2009

Thomas Hegghamer, {Violent Islamism in Saudi Arabia, [758]- seة1979-2006: The Power and Perils of Pan-islamic Nationalism,} (Th tudes Politiques de Paris,گ‘de doctorat en science politique, Institut d .(2007

-[759] لتدبّر مسألة الترويج للصور الوطنية «للمرأة العصريّة» المطبوعة بحسب السياقات بالانتماء إلى الفئات المترفة (وهو منبع التأنّق والتطور)، أو بالانتماء إلى عرق معيّن، انظر: Modern Girl Around the World Research Group, The Modern Girl around the World: Consumption, Modernity, and Globalization (Durham: Duke University Press, 2008).

انظر أيضاً القسم الخاص المعنون: {Communautés imaginées et images genrées de la nation,} dans: Linda McDowell, Gender, Identity, and Place: Understanding Feminist Geographies (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999), p. 194 sqq.

وتقوم هذه الأخيرة بتوظيف المفهوم الذي طوّره بنيدكت أندرسون. انظر: Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism , rev. and extended ed. (London; New York: Verso, 1991).

-[760] Candace West et Sarah Fenstermaker, {{Faire} la difference,} Terrains et travaux , no. 10 (2006).

-[761]